سواء كان حال كونه ح او قبله او بعده ويحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق عليه انه ح
حال كونه ح فالفرق بين الوجهين ان على التقدير الاول يصح ان يقال كل نائم مستيقظ
وعلى التقدير الثاني لا يصح ذلك فهذا اجمال الكلام في شرائط الموضوع المسئلة الخامسة
في بيان الاحوال المعتبرة في جانب المحمول اعلم ان ثبوت المحمول للموضوع اما ان يكون
على سبيل الوجوب او على سبيل الامتناع او على سبيل الامكان وهو ان يكون
لا واجب الثبوت لذلك الموضوع ولا واجب العدم له فالاول هو الواجب والثاني
هو الممتنع والثالث هو الممكن ثم ان الممكن بحسب الذات قد يكون دايم الثبوت وقد يكون
اكثري الثبوت وقد يكون متساوي الثبوت وقد يكون اقلي الثبوت وقد يكون
دايم العدم المسئلة السادسة المنطقيون سموا الوجوب والامتناع والامكان
بالجهات وتحقيق الكلام فيه ان هذه المفهومات الثلثة ليست ماهيات مستقلة
بانفسها قايمة بذواتها فانا نعقل موجود الكون في نفسه سوادا او بياضا او حجرا او
مثلثا لكن لا يعقل موجود الكون في نفسه مجردا عن وجوب او امتناع او امكان
والعلم بذلك بديهي اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اسندنا امرا الى امر بالنفي او الاثبات
فاحد الامرين هو الموضوع والثاني هو المحمول وذلك الاسناد هو الارتباط ثم ان
ذلك الارتباط لا بد ان يكون اما على سبيل الوجوب او الامتناع او الامكان فهذه
المفهومات الثلثة صفات لذلك الارتباط وكيفية من كيفياته ونعت من نعوته وهذا
هو المراد من قولنا ان هذه المعاني جهات للقضايا المسئلة السابعة ضرورة الايجاب
وضرورة السلب مشتركان في مسمى الضرورة فالاحكام المذكورة للضرورة تكون حاصلة
في كل واحد من هذين القسمين فنقول لكل شي ضرورتان احديهما المتقدمة بالرتبة
على الوجود والثانية المتاخرة بالرتبة عن الوجود واما القسم الاول فنقول كل محمول

حمل

حصل الموضوع فان ذلك الحصول يجب ان يكون مسبوقا بالضرورة فانه ثبت في الحكم
ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فحصول المقتضي لتلك الضرورة اما ذات الموضوع او صفة من الصفات
القائمة به او وقت من اوقات وجوده او قسم رابع مغاير لهذه الاقسام الثلثة اما القسم الاول وهو ان يكون نفس
ذات الموضوع علة لكون ذلك المحمول ضروري الثبوت له فهذه هي الضرورة الذاتية
الحقيقية ويجب ان يعلم ان كل ما كان ضروريا بهذا التفسير فانه يكون دائما ولا ينعكس ثم نقول
تلك الذات ان كانت واجبة التحقق ازلا وابدا كان ذلك المحمول ايضا كذلك كقولنا
الله حي وان لم يكن واجبة التحقق ازلا وابدا كان المحمول واجب الثبوت في جميع زمان
وجوده كقولنا الجسم يجب ان يكون حاصلا في الحيز واما القسم الثاني وهو ان يكون المقتضي
لتلك الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع فههنا اما ان يكون هذه الصفة واجبة
الثبوت لتلك الذات او لا يكون فان كان الاول كان المحمول واجب الثبوت لتلك
الذات لان المحمول واجب الثبوت لتلك الصفة دائما وتلك الصفة واجبة الثبوت لتلك
الذات دائما والضروري للضروري للشيء يجب ان يكون ضروريا لذلك الشيء وان كان
الثاني وهو ان لا يكون تلك الصفة ضرورية الثبوت لتلك الذات فههنا لا نعرف ان
ان ذلك المحمول ضروري الثبوت لتلك الذات ام لا وذلك لانا لما حكمنا ان تلك الصفة
مستلزمة لذلك المحمول كان التقدير ان يقال كلما حصلت هذه الصفة لهذه الذات فانه
يجب حصول المحمول الفلاني لهذه الذات فان قلنا لكن تلك الصفة حصلت لهذه الذات
فهذا ينتج ان ذلك المحمول حاصل لتلك الذات لان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي
اما اذا قلنا لكن هذه الصفة ما حصلت لهذه الذات لم ينتج شيئا لان استثناء نقيض
المقدم لا ينتج شيئا بل لو زدنا في هذه القضية شرطا آخر وهو ان نقول كلما كانت الذات
موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني وكلما زالت هذه الصفة فانه

لا يبقى وجوب حصول ذلك المحمول لتلك الذات فمعنى هذه الصورة اذا زالت الصفة
وجب الحكم بزوال ضرورة ذلك المحمول اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا كلما كانت الذات
موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني واقتصرنا على هذا القدر فهذه
القضية نسميها المشروطة العامة اما اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه
يجب اتصافها بالمحمول الفلاني لا دائما بل ما دامت الصفة تكون موجودة فهذه القضية نسميها
بالمشروطة الخاصة واما القسم الثالث وهو ان يكون المقتضي لضرورة ثبوت المحمول للموضوع
هو وقت مخصوص من اوقات دوام ذات الموضوع فذلك الوقت ان كان معينا
فهو كقولنا بالضرورة القمر منخسف في وقت معين وان كان غير معين فهو كقولنا بالضرورة
الانسان متنفس واما القسم الرابع وهو ان لا يحصل الضرورة لا بحسب الذات ولا بحسب
وصف من اوصافها ولا في شيء من اوقاتها فهذا المحمول لا يكون ضروريا اصلا الا بحسب
سبب منفصل عن الذات ومثل هذا لا نسميه ضروريا ولكنه في الحقيقة غير خال عن الضرورة
لانه لما ثبت في الحكمة ان الشيء يجب الا لم يوجد اصلا فهذا الشيء لما وجد علمنا انه كان قد وجب
اولا عن سبب منفصل خارج فهذا الكلام في بيان اقسام الضرورة السابقة على الوجود واما الضرورة
اللاحقة للحصول اكثر مرتبة عليه فهذا هو الذي نسميه ضروريا بحسب المحمول وتحقيق القول فيه
ان يقال ان الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فوجوده ينافي عدمه
لان الشيء الواحد في الحال الواحد لا يكون موجودا معدوما معا واذا كان وجوده منافيا
لعدمه كان ايضا منافيا لامكان عدمه ومنافاة امكان العدم هو ضرورة الوجود فثبت ان
ان كونه موجودا يقتضي ان يكون واجب الوجود وان كان معدوما فعدمه ينافي وجوده فوجب
ان ينافي امكان وجوده فيقتضي وجوب عدمه فثبت ان كونه معدوما يقتضي ان يكون واجب
العدم فظهر بهذا صدق قولنا زيد بالضرورة شيء ما دام شيئا فهذا تحقيق الكلام فيه ومن البلية

المطلق

المعقلات ثم قال قوله القايلون بالضرورة يمشي بادلة مشتى من باب ايضاح الواضحات
وتشبيه الاليق ذكره بالعقلا وما ذكره في الكتب وزعم ان هذا الجرى مجرى العبث العظيم
واعلم انه ليس المقصود من ذكر هذا المنع توقف ان الامر كذلك بل المقصود منه امر آخر
وهو انه قد يقع الاشتباه في شي معين انه هل هو ضروري الثبوت ام لا فنعلم بنفي كونه
ضروري الثبوت بحسب الضرورة السابقة وآخر يثبت كونه ضروري الثبوت بحسب الضرورة
اللاحقة وحينئذ يشتد الخصام ويقوى النزاع فاما من كان عارفا بالفرق بين هذين النوعين
من الضرورة فانه لا يشتبه عليه ذلك ومثاله انا اذا اثبتنا بالبرهان ان العالم ممكن الوجود
لذاته فربما قال السائل هذا محال لان العالم ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود
وواجب الوجود لا يكون ممكن الوجود وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود
وممتنع الوجود لا يكون ممكن الوجود فاذا كان لا حالة سوى الوجود والعدم وثبت ان
كل واحد منهما ينافي كونه ممكنا ثبت ان القول بالامكان محال فنجيبه بان الذي ذكرتموه
نفي الوجوب السابق على الوجود والذي ذكرتموه اثبات الوجوب المتاخر عن الوجود
المترتب عليه ولا منافاة بين القسمين ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق
والوجوب اللاحق لما امكن دفع هذه العقدة المسئلة الخامسة الامكان قد يعنى به
سلب الضرورة عن احد الطرفين فان سلبنا الضرورة عن طرف العدم عنينا بقولنا
يمكن ان يكون بمعنى انه لا يمتنع وجوده ويدخل فيه الواجب لذاته وان سلبنا الضرورة
عن طرف الوجود عنينا بقولنا يمكن ان لا يكون بمعنى انه لا يمتنع عدمه ويدخل
فيه الممتنع لذاته وههنا دقيقة وهي انه لا يلزم من صدق قولنا يمكن ان يكون بهذا التفسير
صدق قولنا يمكن ان لا يكون بهذا التفسير وذلك ظاهر عند التامل وهذا المعنى يسمى
بالامكان العام وقد يعنى به سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات فيكون

معنی قولنا یمکن ان یکون وان لا یکون هو انه لا ضرورة بحسب الذات لا فی الوجود ولا فی العدم ولکن
یدخل فیه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت وهذا المعنی هو المسمی بالامکان الخاص وقد یعنی به
سلب الضرورة بحسب الوصف وبحسب الذات وبحسب الوقت وهذا هو المسمی بالممکن الاخص
واعلم ان من وقف علی هذه المفهومات الثلثة علم بالضرورة ان هذا الثالث اخص من الثانی
وان الثانی اخص من الاول واعلم ان قوما عظیما لم یعرفوا الفرق بین الضرورة السابقة والضرورة
اللاحقة ثم انهم علموا ان الشیء ان کان موجودا فهو حال وجوده یکون واجب الوجود وما یکون
واجبا لا یکون ممکنا وان کان معدوما فهو حال عدمه یکون واجب العدم وما یکون واجب العدم
لا یکون ممکن الوجود فعند هذا قالوا الشیء بالنسبة الی الزمان الحاضر یمتنع ان یکون ممکن الوجود
او ممکن العدم بل هذا الامکان انما یحصل بالنسبة الی الزمان المستقبل مثلا ان یقال هذا
الشخص الذی هو الآن حی یمکن ان یبقی فی الزمان الثانی حیا ویمکن ان لا یبقی حیا وسموا هذا
بالامکان الاستقبالی ثم زعموا ان الامکان لا یتحقق ولا یتقرر الا علی هذا الوجه اما الحکماء فقد
زعموا ان الامکان بالمعنی المعقول والشبهة المذکورة انما قویت بسبب الجهل بالفرق بین الضرورة
المتقدمة علی الحصول والضرورة المتأخرة عن الحصول واما الامکان علی هذا الوجه فهو ایضا
اعتبار صحیح ومن العقلاء من قال الامکان لا یتحقق الا علی الوجه الاول فاما علی هذا الوجه
الثانی فهو باطل لان قولنا هذا الشیء یمکن ان یتغیر فی الزمان المستقبل اما ان یکون المراد منه
انه فی الحال الحاضر یمکن ان یتغیر فی الزمان المستقبل او المراد منه انه اذا جاء ذلک المستقبل
وحضر فانه عند ذلک الحضور یمکن ان یتغیر فان کان المراد هو الاول فهو محال لان حصول التغیر
فی المستقبل مشروط بحصول المستقبل وحصول المستقبل فی الحال محال فیکون التغیر الواقع بحضور
فی المستقبل ممتنع الحصول فی الحال واذا کان ذلک ممتنعا لم یکن ممکنا لان الشیء الواحد
باعتبار الواحد لا یکون ممکنا وممتنعا معا وان کان المراد هو الثانی فهو باطل لان المستقبل

اذا

اذا حضر صار حالا فيدا امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال لامتنع حصوله في
الاستقبال بعد صيرورته حاضرا حالا فهذا المعنى ما هو في هذا الموضع المسئلة التاسعة اعلم
ان الضرورة والامكان قد يراد بهما اعتبار حال الشي في نفسه وقد يراد بهما اعتبار
حال الشي في الذهن اما الاول فهو ان يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب
الثبوت في نفسه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العقول والافهام واما الثاني
فهو ان يكون المعتبر هو كيفية حكم العقل بذلك فان حكم حكما جازما فذاك هو الضروري
بحسب الذهن وان توقف ولم يجزم بالحكم فذاك هو الممكن بحسب الذهن
والفرق بين الامرين ان كون العالم قديما اما ان يكون ممتنعا في نفس الامر او يكون
واجبا في نفس الامر واما ان يكون جائزا في نفس الامر فذاك باطل لان كون
الشي منتقلا من القدم الى الحدوث ومن الحدوث الى القدم امر ممتنع في نفسه
فثبت ان اتصاف العالم بالقدم ليس على سبيل الامكان في نفس الامر البتة
واما في الذهن فان الامكان قائم لان قبل قيام الدليل على احد الطرفين يكون كل واحد
منهما مجوزا فهذا التجويز والامكان بحسب الذهن قائم فثبت ان الجواز والامكان
بحسب الامر في نفسه غير حاصل وثبت ان الجواز والامكان بحسب الذهن
والعقل حاصل فوجب القطع بان الامكان في نفس الامر مغاير للامكان الذهني
وان حاصل الامر في الجواز الذهني الشك والتوقف عن الحكم واما الجواز بحسب
الامر فهو جزم الذهن بانه في نفسه غير ممتنع اصلا فثبت بما ذكرنا ان الشي
قد يكون واجب الثبوت في نفسه وان كان ممكنا بحسب الذهن واما عكسه
وهو ان يكون الشي ممكنا في نفسه وان كان واجب الثبوت في الذهن
فهو للفهم كثير الوجود وذلك ايضا يدل على الفرق الذي ذكرناه المسئلة العاشرة

في اعتبار حال القضايا بحسب نسبة محمولاتها الى موضوعاتها اعلم انا قبل الخوض في المقصود
نقدم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان القضية لا تكون قضية الا اذا نسب محمولها
الى موضوعها اما بالايجاب او بالسلب فهذا القدر لا بد منه لتصير القضية قضية فاما
بيان كيفية ذلك الثبوت والسلب اعني بيان ان ذلك الثبوت ضروري
او ممكن او دائم او موقت فذلك مما لا حاجة في كون القضية قضية الى ذكره المقدمة
الثانية انك قد عرفت ان كل ضروري فهو دائم لكن ليس كل دائم ضروريا فانه قد يكون
دائما لا لاجل وجوب السبب المنفصل وعلى هذا التقدير فيكون الضروري اخص من الدائم فيكون
اللادائم اخص من اللاضروري لما ثبت ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم واذا عرفت
هاتين المقدمتين فنقول اذا حكمنا بكون موضوع متصفا بمحمول فاما ان لا نذكر بعده كيفية
ذلك الاتصاف او نذكرها فان كان الاول فهي القضية المسماة بالمطلقة العامة
فان الثابت بالضرورة والثابت لا بالضرورة والثابت دائما والثابت لا دائما
مشتركة في اصل الثبوت فالحكم باصل الثبوت لا يكون فيه دلالة على شيء من هذه
القيود المخصصة فيكون ذلك مطلقا عاما واما ان ذكرنا في القضية كيفية ذلك الثبوت
فتلك الكيفية اما الضرورة او اللاضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام
او ما يتركب من بعض هذه الاقسام مع بعض اما بيان ان تلك الكيفية هي الضرورة
فان ذكرنا ان ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضروري ضرورة حاصلة بسبب
ذات الموضوع فهذه القضية هي المسماة بالضرورية المطلقة وان ذكرنا ان هذا المحمول
ضروري الثبوت بحسب الوصف العنواني للموضوع فهي التي سميناها بالمشروطة
العامة وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف العنواني
وغير ضروري الثبوت بحسب الذات فهي التي سميناها بالمشروطة الخاصة وان ذكرنا

ان

ان هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب وقت غير معين نحو المنتشرة واما بيان ان تلك الكيفية هي التوقيت وان ذكرنا ان ذلك المحمول ضروري الثبوت في وقت
ان تلك الكيفية هي الدوام فان ذكرنا ان المحمول دائم بدوام ذات
الموضوع فهذه القضية هي الدائمة وان ذكرنا ان المحمول دائم بدوام الوصف العنواني
لذات الموضوع فهذه القضية هي العرفية العامة وقد يسمى ايضا بالمطلقة المنعكسة
لان الكلية اذا كانت مطلقة عامة لم تنعكس اما اذا كانت هذه
فانها تنعكس وان ذكرنا ان المحمول يدوم بدوام الوصف العنواني ولا يدوم
بدوام ذات الموضوع فهي العرفية اعني الخاصة واما بيان ان تلك الكيفية هي الامكان
فهي اما بالامكان العام او الخاص او الاخص او الاستقبالي واما بيان ان تلك الكيفية
هي الحصول بشرط اللاضرورة فهو ان يقال هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط
ان لا يكون ضروري الثبوت له وعلى هذا التقدير فانه يدخل فيه غير الدائم والدائم
الخالي عن الضرورة ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية اللاضرورية واما بيان ان
تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللادوام فهو ان يقال هذا الموضوع موصوف
بهذا المحمول بشرط ان لا يكون دائم الثبوت له ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية
اللادائمة ولا شك انها اخص من الوجودية اللاضرورية فمجموع القضايا المذكورة
هاهنا هي ست الضرورية ب المشروطة اعني شرح المشروطة اعني صحة د الوقتية
ه المنتشرة و الدائمة ز العرفية اعني شرح العرفية اعني صح ط الوجودية اللاضرورية
ي الوجودية اللادائمة يا الممكنة العامة يب الممكنة اعني ص يج الممكنة الاخص
يد الممكنة الاستقبالية ثم المطالع اللواقع المسئلة الحادي عشر في بحث اخر
يتعلق بالقضية الممكنة اعلم انا اذا قلنا ج يمكن ان يكون ب فالجيم هو الموضوع
ثم [illegible] هذا البحث بالجيم ان شيئا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن ان يكون ب

وان شئنا جعلنا المحمول هو الب وجعلنا الامكان جهة لذلك الحمل
اما على التقدير الاول فهذه القضية تكون في الحقيقة مطلقة عامة وذلك لانا
حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع ولم نبين ان حمل هذا الامكان على ذلك
الموضوع اهو بالامكان ام بالوجوب وليس لقائل ان يقول انا بعقولنا
نعلم ان ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة وذلك لان المعتبر
في كون القضية مطلقة وموجهة بان تكون الجهة مذكورة في اللفظ او غير
مذكورة اذ لو كفى في كونها موجهة حصول تلك الكيفية في نفس الامر لكان
كل قضية موجهة ولم يكن شي منها مطلقا واما على التقدير الثاني فان القضية
الممكنة تصير حينئذ لا ضرورية وذلك لانا لما حكمنا بان هذا الامكان جهة للحمل
لا لنفس المحمول وجب وجود شيء اخر يكون هو المحمول فيصير تقدير قولنا
ج يمكن ان يكون ب هو ان الجيم موصوف بالباء اتصافا ممكنا ثم نعت الامكان
ولا معنى للوجوب الا الضروري الا ذاك فثبت ان على كلا التقديرين لا يبقى
للقضية الممكنة مفهوم متميز عن سائر القضايا المسئلة الثانية عشرة في بحث
ثالث يتعلق بالامكان والوجوب اعلم انا اذا قلنا بالضرورة كل ج ب
او قلنا بالامكان كل ج ب فهذا الكلام وجهين احدهما ان يكون الجهة
جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل واحد واحد من احاد ذلك
الموضوع والثاني ان يكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول
لكل تلك الاحاد من حيث انه كل والفرق بين البابين ظاهر وتقريره
من وجهين الاول ان الكل بما هو كل مغاير لكل واحد واحد واذا كان
كذلك لم يكن الحكم على احدهما عين الحكم على الاخر اقصى ما في الباب انه

يلزم من صدق الحكم في احدهما صدق الحكم في الآخر الا ان هذا لا يمنع من وقوع التغاير
في الحكم الثاني وهو ان العلم الاوزني حاصل بانه لا يتبع في كل واحد واحد من
الناس الموجودين ان ياكلوا وقت الغروب خبزا مع اللبن فاما ان الكل من حيث
انه كل هل ياكل ذلك فيه ام لا فهو محل الشك والمعلوم مغاير للمشكوك لا محالة
المسئلة الثالثة عشر اعلم انه فرق بين قولنا بالامكان ليس وبين قولنا ليس
بالامكان فان الاول يفيد السلب مع حصول قيد الامكان والثاني
يفيد رفع الامكان وكذلك فرق بين قولنا بالوجوب ليس وبين قولنا
ليس بالوجوب فان الاول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب
والثاني يفيد رفع الوجوب وهذا الفرق امر ظاهر جدا والشيخ كرره في اكثر
كتبه وبالغ في التحذير عن اهماله قال مولانا الامام ولقد رايت في كتاب
المباحثات ان بهمنيار طلب منه دليلا على ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فكتب اليه ان الشيء الواحد لو صدر عنه ا و ب لكان ب ليس ا
فلزم ان يقال صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا وذلك متناقض فقلت هذا ليس
بشيء لانه ان كان اللازم ان الذي صدر عنه شيء فقد صدر عنه ايضا ليس
ذلك الشيء فهذا حق لكن لم قلتم انه باطل فانه ليس النزاع الا فيه وان كان
اللازم هو الذي صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء فلم قلتم ان هذا لازم
فان قلتم لما صدق ان الشيء الذي صدر عنه شيء صدر عنه ما ليس ذلك الشيء
لزم ان يصدق ان الذي صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء قلنا لا نسلم ان
ذلك لازم والدليل قولهما عليه انه لا يلزم من صدق قولنا بالامكان
ليس صدق قولنا ليس بالامكان ولا من صدق قولنا بالوجوب ليس صدق

قولنا ليس بالوجوب فكذلك لا يلزم من صدق قولنا صدق عنه ما ليس كذا
صدق قولنا لم يصدق عنه كذا المسند الا انه عشر قال قوم القضية لا تصدق
كلية الايجاب الا اذا صدق دايمة الايجاب والا فليصدق السلب
بعض الازمنة لبعض الافراد فح يصدق السلب الجزئي لكن صدق السلب
الجزئي ينافي صدق الايجاب الكلي بدليل ان من ذكر اني بالكليات في زاد آخر
ان يكذبه فيه فانه يذكر السلب الجزئي فثبت ان القضية لا تصدق كلية
الا اذا صدقت دايمة وقال الاكثرون انا اذا قلنا كل ج كذا كذا فالمعنى
انه لا فرد يصدق عليه اسم الموضوع الا وقد ثبت له ذلك المحمول ثبوتا عرضيا
انه من باب الدوام او اللادوام او الوجوب او الامكان واذا كان
الامر كذلك ثبت ان الكلية لا توجب الدوام واعلم ان البحث
لفظي والقول الثاني اوجب للمسئلة التي هي عشر اتفقوا على ان الدوام
في الجزئيات فقد يحصل بدون الضرورة اما في الكليات فالمشهور ان الدوام
فيها لا يحصل الا مع الضرورة قال مولانا رض وعندي ان ذلك غير لازم
والدليل عليه ان جميع افراد النوع الواحد يجب اشتراكها في حكمها حكما واحدا
فاذا ثبت انه يجوز في حق بعض تلك الافراد حصول الدوام الخالي عن
الضرورة وجب ان يكون هذا التجويز قائما في حق الكل فح يجوز حصول الدوام
الخالي عن الضرورة في حق جميع الافراد المسئلة الحادية عشر قال مولانا رض
الحق عندي ان القضية لا يمكن الحكم بها على سبيل الكلية الا اذا كانت ضرورية
والدليل عليه ان قولنا كل ج لا نعني به كل ما دخل في الوجود من احاد الجيمات
حتى يكون الحكم واقعا بانا ثابت نوع الكلية بل نعني به كل ما لو وجد فانه يصدق

علم

عليه عند وجوده انه ج فلو لم يكن ذلك الحكم ضروريا فكيف يعلم انه ابدا يكون كذلك
فثبت ان الحكم بجزم الكلي لا يمكن الا اذا كان ضروريا فان قالوا انا نقول
كل كوكب شارق وغارب مع ان هذا الحكم ليس بضروري قلنا بل هو ضروري بحسب
وقت ما واما الذين يعتقدون انه غير ضروري فانه لا يمكنهم ان يحكموا بهذا الحكم الكلي
على سبيل الجزم المسئلة الرابعة عشر المشهور ان اعم القضايا هو الممكن العام لكنه
المطلق العام وفي فيه اشكال وذلك لان القضية الممكنة العامة اما
ان يكون الامكان محمولا فيها واما ان يكون الامكان جهة للحمل فهذه القضية فان كان الاول م
في الحقيقة مطلقة عامة لانا اثبتنا محمولها وهو ذلك الامكان الى موضوعها
وما بينا كيفية ذلك الاثبات والامر للمطلق العام الا ذلك واما
ان كان الامكان جهة للحمل فلا بد وان يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشيء
مثلا اذا قلنا بالامكان العام كل ج ب فاذا لم يكن هذا الامكان محمولا كان
المحمول هو نفس الباء فيصير معناه ان الباء ثابت للجيم بشرط ان لا يكون
ممتنع الثبوت له وهذا الشرط لا فائدة فيه لان كل ما كان ثابتا للشيء
لم يكن ممتنع الثبوت له فكان اعتبار هذا الشرط عبثا المسئلة الخامسة عشر
المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام ان يكون سلب ام ثبوت وقد يقال
ان قولنا انه سلب محض لانه محمول على الامكان الخاص الذي هو سلب فينتج الامكان ص
انه محمول على العدم والمحمول على العدم عدم فينتج ان الامكان العام مفهوم عدمي
اما قولنا الامكان العام محمول على الامكان الخاص فظاهر واما قولنا الامكان
الخاص عدمي فلانه لو كان امرا ثبوتيا لكان ممكنا لذاته فكان امكانه زائدا
عليه ولزم التسلسل واما قولنا المحمول على العدم عدم فهو ايضا ظاهر لامتناع قيام

الوجود بالمعدوم ولقائل ان يقول المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام ان يكون
هو انه لا يمتنع وجوده فهو عبارة عن سلب الامتناع والامتناع عدم محض وسلب العدم
ثبوت فالامكان العام مفهوم ثبوتي ثم نقول بتقدير ان يكون ثبوتيا لكنه ليس جنسا
للوجوب بالذات والامكان الخاص اذ لو كان جنسا لكان امتياز الوجوب
بالذات عن الامكان الخاص بفصل وكل ما كان كذلك فهو مركب وكل مركب
ممكن لذاته فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات هف
المسئلة التاسعة عشر اعلم انا استقصينا الكلام في الكلي الموجب فلنذكر الآن
شيئا من احكام الكلي السالب فنقول قد ذكرنا انا اذا قلنا كل ج ب فمعناه اثبات
هذا المحمول لهذا الموضوع من غير بيان ان ذلك الثبوت دائم او غير دائم او ضروري
او ممكن بل المراد منه هو القدر المشترك بين كل هذه الاقسام وهو اصل
الثبوت مع قطع النظر عن تلك الزوايد وهذا هو الموجبة المطلقة العامة واذا عرفت
هذا في الموجبة المطلقة العامة فانه مثله في السالبة المطلقة العامة فاذا قلنا لا شيء
من ج ب كان معناه لا شيء من احاد ج الا ويصدق عليه انه مسلوب عنه الباء
من غير بيان ان ذلك السلب دائم او غير دائم او بالضرورة او بالامكان
وعلى هذا التقدير فانه حق قولنا لا شيء من الناس بمتنفس ولا ضاحك لانه
لا احد من الناس الا ويسلب عنه التنفس والضحك في وقت ما ومتى صدق السلب
بوقت ما فقد صدق اصل السلب فهذا هو المراد من السالبة المطلقة العامة
واما في العرف فانه يفيد قيدا زايدا على هذا المفهوم فقولنا لا شيء من ج ب
يفيد ان المحمول دائم السلب في جميع زمان حصول الوصف الذي جعل
الموضوع موضوعا ونحن نسمي هذا بالسالبة العرفية العامة وعلى هذا التقدير

قولنا

كقولنا الشيء من حيث الناس بالضاحك يكون كاذبا المسئلة العشرون السالبة
الجزئية يعبر عنها بثلث عبارات فالعبارة الاولى قولنا بعض الناس
ليس بكاتب وهذا يشبه الموجبة المعدولة لان بعض الناس موضوع
وقولنا ليس بكاتب هو المحمول وعلى هذا التقدير يكون القضية موجبة معدولة
والعبارة الثانية قولنا ليس بعض الناس بكاتب وهذا صريح في السلب
الجزئي والعبارة الثالثة قولنا ليس كل الناس بكاتب والمفهوم الاول
من هذا اللفظ انما هو سلب المحمول عن الكل الا ان السلب عن الكل قد
يكون لاجل السلب عن بعض الاحاد وقد يكون لاجل السلب عن كل الاحاد
فالاول هو حسب الاعتبار والثاني غير واجب الاعتبار فطرحوا المشترك
واكتفوا في المتيقن تعالوا اعناه سلب الحكم عن البعض واعلم انه على
هذا التقدير فمفهوم الاول هو سلب الحكم عن الكل وبواسطته يفيد سلب الحكم
عن البعض واعلم انه فرق بين قولنا ليس كل وبين قولنا كل ليس فقولنا ليس كل
يفيد سلب العموم وقولنا كل ليس يفيد عموم السلب وهو بحسب التركيب اللفظ
موجبة معدولة المسئلة الحادية والعشرون صدق السلب الجزئي لا يمنع
من صدق السلب الكلي والدليل عليه ان المنافاة بين السلب والايجاب
اتم من المنافاة بين السلب والسلب فاذا كان ثبوت السلب في جزئي
لا يمنع من ثبوت الايجاب في الجزئي الاخر فبان لا يمنع من ثبوت السلب
فيه كان اولى وايضا فلو كان ثبوت السلب في جزئي يمنع من ثبوته
في الجزئي الاخر لوجب ان يكون السالبة الكلية كاذبة لانها تفيد حصول
ذلك السلب في جميع الجزئيات ولما لم يكن كذلك علمنا ان ثبوت السلب

في جزئي لا ينافي ثبوته في جزئي آخر ولا يقتضي حصول الايجاب في الجزئي الآخر
واما الذين قالوا ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فذلك مبني
على عرف مضطرب فان موضوع القضية اذا كان شخصا معينا لم يحصل هذا الوهم
قولنا زيد قائم لا يوهم ان غيره ليس بقائم واذا كان كليا اوهم ذلك فانه
اذا قيل الفقهاء حجبوا عن الدخول على الامير اوهم ذلك ان الزهاد لم يحجبوا
عنه وبالجملة فالبحث عن احكام اللغات الخاصة ليس من شان المنطقي المسئلة
الثانية والعشرون القضية لا بد لها من جزئين وهما الموضوع والمحمول كقولنا
زيد قائم فمثل هذه القضية يسمى ثنائية فان صرح فيها باللفظ الدال على الارتباط
كقولنا زيد هو قائم سميت ثلاثية فان ذكر مع ذلك لفظ دال على كيفية ذلك
الارتباط وهو المسمى بالجهة سميت رباعية كقولك زيد يجب ان يكون حيوانا
فان قال قائل القضية قد يذكر فيها ما يدل على كمية الحكم واللفظ الدال على هذه الكمية
يسمى سورا وهو في الايجاب الكلي قولنا كل وفي السلب الكلي قولنا لا شيء
ولا واحد وفي الايجاب الجزئي قولنا بعض وفي السلب الجزئي قولنا ليس بعض
وبعض ليس وليس كل وقد يذكر القضية خالية عن اللفظ الدال على كمية الحكم وهو
القضية المهملة اذا ثبت هذا فنقول انهم سموا القضية ثلاثية اذا كان اللفظ
الدال على الارتباط مذكورا ~~انهم لم يسموها خماسية~~ وسموها رباعية اذا كان اللفظ
الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا فلم لم يسموها خماسية اذا كان اللفظ
الدال على كمية الحكم مذكورا قلنا ذلك الارتباط معنى زائد على ذات الموضوع
والمحمول وتلك الجهة ايضا مفهوم زائد على الارتباط فاما ههنا السور
ليس امرا زائدا على ذات الموضوع فان قولنا كل ج ب الموضوع فيه هو كل

٣٠٨

واحد واحد من الجهات فالسور يدل على اعتبار الذات الموضوع فظهر الفرق
المسئلة الثالثة والعشرون الترتيب الصحيح ان يكون الموضوع مقدما على اللفظ
ويكون المحمول مذكورا عقيبه لان الموضوع هو الذات القايم بالنفس والمحمول
حكم من احكامها وحال من احوالها فالغني مقدم على المحتاج فوجب تقديم الموضوع
على المحمول في اللفظ كقولنا الله معبودنا ومحمد نبينا اما لو عكستا فانه يفيد في العرف
حصر ذلك المحمول في ذلك الموضوع كقولنا معبودنا الله ونبينا محمد صلى الله
واما اللفظ الرابط فقالوا مكانه الطبيعي وجب ان يكون متوسطا بين الموضوع
والمحمول فيقال زيد هو قايم لان هذا الارتباط نسبة بينهما فاللفظ الدال عليها
يجب ان يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحمول واما الجهة
فالمستعمل في لغة العرب ان يكون مقدما على اللفظ الرابط فيقال
زيد يجب ان يكون كاتبا هذا هو الكلام في الموجبات واما السوالب فالقضية ان كانت حملية وجب ان يكون
حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط فيقال زيد ليس هو بقايم فان تأخر
عن اللفظ الرابط صارت القضية موجبة معدولة كما بيناه وان كانت
موجهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة فاذا قلت يجب ان
يكون كذا كان نقيضه بان تقول ليس يجب ان يكون كذا اما لو اخر
حرف السلب عن الجهة لم يكن ذلك متناقضا له بل ان كان ذلك مادة
الامكان اجتمعا على الصدق كقولك يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون وان
كان في مادة الوجوب امكن اجتماعهما على الكذب كقولك يجب ان
يكون يجب ان لا يكون المسئلة الرابعة والعشرون في ان التقابل بالسلب
والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد ويدل عليه وجوه فالاول ان ليس بخير

فنقيضه عقد انه ليس بخير ونقيضه عقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر
لانهما قد يصدقان ولا عقد انه ليس بشر لانهما قد يصدقان لا بل المنافي لعقد انه
خير ولما ثبت ان المنافي لعقد انه ليس بخير ليس الا عقد انه خير وجب ان يكون
المنافي لعقد انه خير الا عقد انه ليس بخير تحقيقا للمنافاة من الجانبين ب لكن انه
خير وهو ذاتي وانه ليس بشر وهو عرضي له واعتقاد انه ليس بخير يرفع اعتقاد انه خير
وهو الامر الذاتي واعتقاد انه شر يرفع اعتقاد انه ليس بشر وهو الامر العرضي والرافع
للامر الذاتي اقوى منافرة من الرافع للامر العرضي ينتج ان اعتقاد انه ليس بخير اقوى
معاندة من اعتقاد انه شر حتى الشر لا لانه ليس بخير لما كان اعتقاده رافعا اعتقاد
انه خير وذلك يدل على ما ذكرناه المسئلة الخامسة والعشرون في بيان طبقات المتلازمات
فالطبقة الاولى للوجوب وجب ان يوجد ليس لا يجب ان يوجد
ممتنع ان لا يوجد ليس بممتنع ان لا يوجد ليس بممكن العام ان لا يوجد ممكن العام
ان لا يوجد والطبقة الثانية للامتناع وجب ان لا يوجد ليس لا يجب
ان لا يوجد ممتنع ان يوجد ليس بممتنع ليس بممكن العام ان يوجد ممكن العام
ان يوجد الطبقة الثالثة للامكان الخاص ممكن ان يكون ليس بممكن ان يكون
ممكن ان لا يكون ليس بممكن ان لا يكون فكل واحد من هذه الطبقات الثلثة
متلازمة متعاكسة ونقائضها ايضا كذلك واما اللازم الذي يكون اعم
من الملزوم فالضابطة فيه ان نقيض كل طبقة يكون لازما اعم للطبقة الاخرى
وذلك لان الطبقات لما كانت ثلثة كان نقيض الواحدة منها
مندرجا تحت الباقيتين فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحدة منها
بعينه يكون اعم منها ثم هنا اشكالات فالاول قول القائل ان قولنا وجب

ان لا يوجد

ان يوجد

ان يوجد يلزمه انه ممتنع ان لا يوجد انما يصح لو كان المفهوم من قولنا وجب ان
يوجد مغايرا للمفهوم من قولنا ممتنع ان لا يوجد لامتناع كون الشيء لازما لنفسه
لكنا لا نعقل من كون الشيء واجب الوجود الا انه تعين عدمه واذا كان احد
المفهومين عين الآخر بطل القول بجعل احدهما لازما للآخر والجواب ان الوجوب
عبارة عن التعين التام للوجود والامتناع عبارة عن التعين التام للعدم
وعلى هذا التقدير فقد ظهر الفرق بين المفهومين السؤال الثاني انكم اثبتم ان قولنا
وجب ان يوجد لازم من احدهما قولنا ممتنع ان لا يوجد والثاني قولنا
ليس بالممكن العام ان لا يوجد الا ان هذا الكلام معناه انه ليس بممكن
ان لا يوجد ونفي النفي عين الاثبات فيصير معنى قولكم ليس بالممكن العام
ان لا يوجد هو انه ممتنع ان لا يوجد وعلى هذا فلا فرق بين قولنا ممتنع
ان لا يوجد وبين قولنا ليس بالممكن العام ان لا يوجد الا في اللفظ والمفهوم
واحد وعلى هذا التقدير فكيف يمكن ان يقال ان احدهما يلزم الآخر
والجواب ان سؤالكم انما يتوجه اذا قلنا ان الامكان العام سلب ضرورة
العدم اما اذا قلنا انه مفهوم ثبوتي يلزمه سلب ضرورة العدم فحينئذ هذا
السؤال السؤال الثالث انكم ذكرتم في الطبقة الثالثة ان قولنا ممكن
ان يكون يلزمه ممكن ان لا يكون وهذا ايضا مشكل لان هذا الكلام انما يستقيم
في الممكن الخاص واذا كان كذلك فقولنا ممكن ان يكون بالامكان الخاص
معناه انه لا امتناع في وجوده ولا عدمه فيكون المفهوم من قولنا ممكن
ان لا يكون جزءا من قولنا ممكن ان يكون واذا كان جزءا منه امتنع
جعله لازما خارجيا له والجواب انا ادعينا اللزوم فاما كونه لازما خارجيا

كما ذكرناه قال الشيخ النقيضان في الشخصيات هما قضيتان مختلفتان
بالايجاب والسلب بعد الاتفاق في معنى الموضوع والمحمول والشرط
والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان التقرير
قال مولانا رحمه ههنا مسائل المسئلة الاولى في حد التناقض فنقول التناقض
اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاته ان يكون
احديهما صادقة والاخرى كاذبة فالاختلاف كالجنس العالي لان الاختلاف
قد يكون بسبب التغاير في الموضوعات والمحمولات وقد يكون
بسبب الاختلاف في الايجاب والسلب ثم الاختلاف
بالايجاب والسلب قد لا يوجب التنافي كقولنا هذا متحرك هذا ليس بساكن وقد يوجب
التنافي ثم الاختلاف الواقع بالايجاب والسلب الموجب للتنافي قد
يكون بحيث يوجب التنافي الوضعي كقولنا هذا انسان هذا ليس بحيوان فان
التنافي انما حصل لان قولنا ليس بحيوان يقتضي انه ليس بانسان وقد يوجب
التنافي الذاتي كقولنا هذا انسان هذا ليس بانسان فالمراد من هذا التنافي
انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ويمتنع ايضا اجتماعهما على الكذب
ثم ههنا بحث وهو ان القضايا لا تخلو عن الوجوب والامتناع
والامكان والصدق في الوجوب انما يكون في الثبوت وفي
الامتناع في العدم والكذب بالعكس واما في الممكن فالصادق
والكاذب متعين فيه في الماضي والحاضر وقوعا لا وجوبا واما في المستقبل
فالمشهور انه لا يتعين فيه الصدق والكذب لان احد الطرفين
لو تعين فيه للصدقية والآخر للكذبية يصير الصادق واجبا

اولها

الوقوع والكاذب ممتنع الوقوع ولا يبقى القدرة والاختيار البتة
واعلم ان الصدقية والكذبية وصفان حقيقيان في نفس الامر والوصف
الحقيقي الثابت في نفس الامر يمتنع قيامه بموصوف مبهم في نفس الامر لان
المبهم في نفس الامر لا وجود له في نفس الامر وما لا وجود له في نفس الامر امتنع
حصول غيره له فثبت ان هذه الصدقية والكذبية لا بد لكل واحد منهما
من محل معين ومتى كان الامر كذلك كان القول بالجبر لازما قطعا
ع هذا هو الكلام في حد التناقض المسئلة الثانية في بيان شرائط حصول
التناقض كلام الشيخ في جميع كتبه يدل على ان التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع
شرائط ثمانية قال مولانا رضه وعندي انه يكفي في تحقق التناقض وحدة
الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان فاذا حصلت هذه الامور
فقد حصل التناقض بين الايجاب والسلب لان ثبوت الشيء المعين
للشيء المعين في الزمان المعين ولا ثبوته له في ذلك الزمان مما
لا يجتمعان ولا يرتفعان اما سائر الامور المعدودة فداخلة فيما ذكرناه
اما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل فداخلتان في وحدة الموضوع
وذلك لانا اذا قلنا كل متغير متحرك حال كونه متحركا فقد صدقنا و
اذا قلنا المتحرك غير متغير حال ما لا يكون متحركا فقد صدقنا ايضا وذلك
لان المحكوم عليه بانه متغير هو الذات الموصوفة بالحركة والمحكوم عليه
بانه غير متغير هو الذات العارية عن المتحركية فالموضوع في احدى القضيتين
غير الموضوع في الاخرى واما وحدة الكل والجزء فكذلك لانا اذا قلنا
الزنجي اسود اي بعض جلده ثم قلناه الزنجي ليس باسود اي في سنه كان

كان تقدير الكلام جلد الزنجي اسود وبدن الزنجي ليس باسود وظاهر ان الموضوع
في احدى القضيتين غير الموضوع في الاخرى واما وحدة الاضافة ووحدة
القوة والفعل ووحدة المكان فهي داخلة في وحدة المحمول فانا اذا قلنا
زيد ابن اي بكر ليس بابن اي عمرو فالمحمول في احدى القضيتين ابنية لشخص
والمسلوب في القضية الاخرى ابنية لشخص آخر فقد تغاير المحمولان
واما وحدة القوة والفعل فكذلك لانا اذا قلنا الخمر التي في الدن
مسكرة وعنينا ان لها صلاحية ان توجب السكر عند ما شربها
الحيوان ثم قولنا انها ليست بمسكرة اي انها غير موجبة للاسكار
في الحال كان المحمول في القضية الاولى غير المحمول في الثانية واما وحدة المكان
فكذلك لانا اذا قلنا زيد جالس اي على الارض ليس بجالس اي على السماء
فلا شك في تغاير المحمولين فثبت بمجموع ما قررنا ان وحدة الموضوع ووحدة
المحمول ووحدة الزمان كافية واما الخمسة الباقية فهي كالمكررة قال
الشيخ وفي المحصورات ان يكون هذه الشرائط موجودة ثم ان احدهما
كليا والاخر جزئي قال مولانا رضه يريد ان هذا الشرط لازم وبيان
الاول هو ان النقيضين هما اللذان يمتنع اجتماعهما معا ويمتنع ارتفاعهما
معا فنقول اما الجزئيتان فلا يمتنع اجتماعهما معا في بعض المواد لكون
بعض الانسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب والاظهر بالضرورة
بعض الحيوان انسان وبالضرورة بعض الحيوان ليس بانسان واما
الكليتان فلا يمتنع اجتماعهما في بعض المواد على الكذب كقولنا
كل انسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب فثبت ان الجزئيين

لا يتنافيان

لا يتناقضان وان الكليتين ايضا لا يتناقضان فلم يبق الا ان يكون
المتناقضان هما الكلي والجزئي الوجه الثالث في تقرير ذلك انا اذا قلنا
كل كذا كذا فنقيضه هو الذي يرفع هذه الكلية وقد عرفت انه يكفي في
ارتفاع الكلية حصول السلب الجزئي فثبت ان نقيض الموجب الكلي هو
السلب الجزئي واذا كان كذلك لزم ان يكون نقيض السالب الجزئي
هو الموجب الكلي ايضا ضرورة ان التناقض لا يحصل الا من الجانبين فثبت
بهذين الدليلين انه لا بد في حصول التناقض في الكليات من رعاية هذا
الشرط واعلم انا لما ذكرنا اقسام النقيض ما وجب ان نتكلم في نقيض
كل واحدة منها على التعيين فنقول اما المطلقة العامة اذا قلنا كل ج ب
فههنا بيان ان ذلك المحمول ثابت لذلك الموضوع دائما او لا دائما وواجبا
بالوجوب او لا بالوجوب بل ليس المذكور الا اصل الثبوت فنقول هذه
الموجبة لا يناقضها قولنا بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق ايضا لانه
لا يمتنع ان يكون الايجاب قد حصل في وقت [والسلب حصل في وقت آخر] آخر ومتى صدق ذلك فقد صدق
اصل الايجاب واصل السلب واذا لم يمتنع توافقهما على الصدق فقد بطل
كون احدهما مناقضا للآخر فثبت ان الايجاب المطلق لا يرفعه الا
السلب الدائم ثم نقول السلب الدائم ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة
والى السلب الدائم الخالي عن الضرورة ولا يمكن ان يقال نقيض الموجبة المطلقة
هو السالبة الدائمة مع الضرورة لاحتمال ان يكون الايجاب المطلق كاذبا
ويكون هذه السالبة الدائمة الضرورية ايضا كاذبة ويكون الحق هو السلب
الدائم الخالي عن الضرورة ولا يمكن ان يقال نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة

نسخه

الموضوع

الدائمة الخالية عن الضرورة بعين ما ذكرناه فلم يبق الا ان يقال بعض الموجبة
المطلقة هو السالبة الدائمة من غير بيان ان ذلك الدوام مع الضرورة او
لا مع الضرورة فاذا عرفت هذا الكلام في الموجبة الكلية المطلقة فاعرف
مثله في سائر المحصورات واما الوجودية اللاضرورية فاعلم ان معناها ان
صفة المحمول ثابت لذلك الموضوع بشرط ان لا يكون ضروريا فنقيضه
اما بكذب اصل الثبوت وهو السلب الدائم او بالايجاب المقيد
بقيد الضرورة فنقيضه اما دوام المخالف او ضرورة الموافق واما
الوجودية اللادائمة فمعناها اثبات المحمول بشرط اللادوام فلا جرم
كان نقيضه اما بدوام السلب او بدوام الايجاب ويكون الدوام معتبرا
في الموافق وفي المخالف فان قيل فقد ذكرتم في نقيض الوجودية اللاضرورية
ان نقيضها اما المخالف الدائم او الموافق الضروري وذكرتم هاهنا ان نقيضها
هو المخالف الدائم او الموافق الدائم فما الفرق قلنا قبل الخوض في
بيان هذا الفرق لابد من تقديم مقدمتين احديهما ان الحكم الدائم
اما ان يكون دائما في الايجاب او في السلب وعلى التقديرين فاما ان يكون
مع الضرورة او لا مع الضرورة فالمجموع اربعة المقدمة الثانية ان القضية
التي يطلب نقيضها ان كانت موجبة فالذي يكون موجبا من كل من هذه
الاربعة هو الذي نسميه بالموافق والذي يكون سالبا هو الذي نسميه
بالمخالف وان كانت سالبة فالامر بالعكس اذا عرفت هذا فنقول
الموجبة الوجودية اللادائمة هي التي حكمنا بان ثبوت محمولها لموضوعها
مشروط بشرط اللادوام فكلما كان دائما كان خارجا عنه وقد ذكرنا

ان

ان الدائم قد يكون في السلب والايجاب وعلى التقديرين فاما مع الضرورة
اولا مع الضرورة فيكون هذه الاربعة كلها خارجة عن الوجودية اللادائمة
فلهذا قلنا ان الوجودية اللادائمة الموجبة يعتبر في نقيضها الدوام سواء كان
موجبا موافقا في الكيفية او كان سالبا مخالفا في الكيف واما الموجبة
الوجودية اللاضرورية فقد دخل فيها اللادائم ودخل فيها ايضا الدائم
الخالي عن الضرورة فقد دخل من الاقسام الاربعة التي للدائم قسم واحد
فيه وهو الموافق الخالي عن الضرورة فبقي الخارج عنه الموافق الضروري
او المخالف الدائم سواء كان ذلك الدوام مع الضرورة اولا مع الضرورة.
فلهذا قلنا ان الوجودي اللاضروري الموجب يعتبر في نقيضه الدوام
في الجزء المخالف والضرورة في الجزء الموافق واما المطلقة العرفية
فاذا قلنا كل ج ب وعنينا ثبوت الباء للجيم في جميع زمان وجود
جيم فقد اعتبرنا قيدين احدهما اصل ثبوت المحمول للموضوع وذلك
تناقضها الدائمة وثانيهما اثبات دوام ذلك المحمول عند دوام وصف
الموضوع وذلك ينافيه لا دوامه له فعلى هذا النقيض هذه القضية لا يحصل الا
الا بان لا يوجد المحمول البتة في شيء من زمان وجود وصف الموضوع او
او ان وجد لكنه لا يدوم بدوام وصفه الوجودية العرفية اللادائمة
لما كان معناها انما يتحقق عند اجتماع امور ثلثة اولها اصل الاثبات
وثانيها الدوام في كل زمان ثبوت وصف الموضوع وثالثها اللادوام
في كل زمان ذات الموضوع كان كذبها اما بكذب اصل الاثبات وهو

الدوام في السلب او بما يكذب الدوام بدوام وصف الموضوع او بما يكذب
اللادوام بحسب الذات فنقيض قولنا كل آ ب بهذا المعنى لا يصدق الا
اذا صدق سلب المحمول عن بعض الموضوع دائما او ايجابه له دائما او سلبه عنه
في بعض اوقات وصف الموضوع الضرورية المطلقة ان رفعت ضرورة
الثبوت بقي اما ضرورة العدم او الامكان الخاص والقدر المشترك بينهما
هو انه يمكن ان لا يكون بالامكان العام وان رفعت ضرورة العدم بقي
اما ضرورة الوجوب او الامكان الخاص والقدر المشترك بينهما هو انه يمكن
ان يكون بالامكان العام الضرورية المشروطة اذا قلنا بالضرورة كل
آ ب ما دام آ فقد اعتبرنا اصل الثبوت مع قيد الضرورة ومع دوام
هذه الضرورة بدوام وصف الموضوع فلا جرم كان رفعها برفع احد هذه
القيود وذلك اما بان لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف
الموضوع البتة وان ثبت لكن في بعض اوقاته دون البعض وان ثبت
في كل الاوقات لكن بدوام خال عن الضرورة الضرورية المشروطة
مع شرط اللادوام معناها انه الذي يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع
ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع فلا جرم كان رفعه اما بدوام
السلب او بجواز عدمه عند حصول الوصف او بجواز حصوله عند عدم
ذلك الوصف الضرورية الوقتية لما تعين الوقت كان نقيضها رفع
الضرورة في ذلك الوقت الضرورية المنتشرة نقيضها رفع الضرورة عن كل
الاوقات الدائمة نقيضها اللادائم المحتمل للمخالف الدائم والموافق له
اللادائم الممكنة العامة لانها مشتملة على احدى الضروريين مع الممكن الخاص

لان

كان الخارج عنها هو الضرورة الاخرى الممكنة الخاصة فنقول ليس بالامكان
الخاص يلزمه اما ضرورة الايجاب او ضرورة السلب قال المص العكس تغير
الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق
والكذب بحاله التغير قال مولانا رضي الدين يجب ان يدخل فيه جميع انواع
المحدود وعكس المتصلة غير داخل في هذا الحد ويمكن ان يجاب عنه بان المقدم
كالموضوع والتالي كالمحمول فلهذا اقتصر المص في هذا المختصر على ذكر عكس
الحملية قال المص الحملية السالبة ينعكس مثل نفسها التغير قال مولانا رضي
ان المص بين في اكثر كتبه ان السالبة الوقتية والمنتشرة كل واحدة منهما
داخلتان تحت الوجودية اللادائمة وهي داخلة تحت الوجودية اللاضرورية
وهي داخلة تحت الممكنة الخاصة وهي داخلة تحت ~~الوجودية~~ المطلقة العامة
وهي داخلة تحت الممكنة العامة لكن الوقتية والمنتشرة لا ينعكسان فانه
يصح ان يقال بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع ولا يصح ان يقال
لا شيء من المنخسف بقمر بالامكان العام لان بعض المنخسف قمر بالضرورة
وكذا يصح ان يقال لا شيء من الناس بمتنفس ولا يصح ان يقال لا شيء من المتنفس
بانسان بل بعض المتنفس انسان بالضرورة واذا ثبت في الاخص انه لا ينعكس
العكس فالاعم ايضا يجب ان لا ينعكس العكس فثبت بهذا البرهان
ان هذه السوالب السبعة لا ينعكس العكس واحتج القائلون بان السالبة
المطلقة العامة ينعكس مثل نفسها بان قالوا اذا صدق قولنا لا شيء
من ج ب وجب ان يصدق لا شيء من ب ج والا فليصدق نقيضه وهو

المطلقة العامة لا تنعكس
والذي يخصه في هذا
ان السالبة م

ان بعض ج ب الان هذا ابطل من ثلثة اوجه فا بالافتراض وهو انه اذا كان
بعض ب ج فيمكننا ان نفرض شيئا معينا ويكون موصوفا بانه ب وبانه
ج فذلك الجسم ب وكان حقا انه لا شي من ج ب انه لما صدق
بعض ج ب فنضم اليه السالبة الكلية وهي قولنا ولا شي من ج ب
ينتج فبعض ب ليس ب هذا خلف ج ان الموجبة الجزئية تنعكس مثل
نفسها فاينما صدق بعض ب ج صدق بعض ج ب وقد كان لا شي
من ج ب هذا خلف والجواب ان هذا الخلف الذي الزمتموه
ليس بخلف في الحقيقة لانا بينا ان المطلقتين العامتين
لا يتكاذبان فيجوز ان يجتمع قولنا كل ج ب مع قولنا لا شي من ج ب
على الصدق وعلى هذا التقدير فانه يزول السوال واما السوالب الستة
الباقية فالضرورية تنعكس سالبة ضرورية لما تقرر في بداية العقول ان احد
الشيئين اذا استحال حصوله مع الاخر استحال حصول الاخر معه واما
المشروطة العامة فتنعكس كنفسها لانه لا معنى لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع
الوصفين ويكون البيان فيها بعينه كما في الضرورية المطلقة واما
المشروطة الخاصة فهي تنعكس مشروطة عامة لما سيأتي تقريره في ان
عكس العرفية الخاصة عرفية عامة واما المطلقة العرفية العامة السالبة
فهي تنعكس سالبة دائمة والدليل المذكور في ان السالبة المطلقة
العامة تنعكس كنفسها قائم ههنا والخلف لازم ومثل هذا البرهان
يظهر ان عكس السالبة الدائمة دائمة واما المطلقة العرفية الخاصة وهي

قوله

كقولنا لا شيء من ج ب لا دائما بل ما دام ج فقال بعضهم انها تنعكس مطلقة
عرفية عامة لانه يصدق لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا
ولا يصدق لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما بل ما دام ساكنا فان بعض
ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب ما دام موجودا وهو الارض وقال آخرون
انها تنعكس بعينها كنفسها قال والدليل عليه انه لو كان عكسها دائما
لكان عكس عكسها وهو الاصل دائما لان عكس الدائم دائم وعكس العكس هو
الاصل فيلزم ان يكون اللادائم دائما هذا خلف واعلم ان على قولنا
ان السالبة الدائمة تنعكس كنفسها سؤالا وهو ان يقول المختار عند المص ان
الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة وفي مواد اخرى تنعكس
ضرورية فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة قلنا وانا
ان الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة فان قولنا
كل كاتب انسان مقدمة ضرورية ثم عكسها وهو قولنا بعض الناس او
كل الناس كاتب قضية ممكنة خاصة لا ضرورية فانه لا ضرورة في كون احد
من الناس كاتبا لا دائما ولا في شيء من الاوقات فهذا الكلام قرره في
الكتب واتفق المتأخرون على صحته وعند هذا القول لما ثبت انه لا ضرورة
في كون احد من الناس كاتبا لا دائما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط
بل كان قولنا الانسان كاتب من باب الممكن الاخص وهو الممكن العاري
عن جميع جهات الضرورة فعند هذا القول كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض

وقوعه الآن محال فلنفرض سلب الكتابة عن الناس دائما مستمرا بهذا الفرض
يصدق قولنا دائما لا شيء من الناس بكاتب فهذه سالبة دائمة مع ان
عكسها ليس بحق بل الحق ان كل كاتب انسان بالضرورة وبهذا ينتقض
الحكم بان السالبة الدائمة لا يجب ان ينعكس سالبة دائمة فان نازع
منازع في هذا المقال فنجيبه بان نحمل هذا الكلام كليا وهو انه ليس
يمتنع فرض شيئين يكون احدهما مشروطا بالآخر ويكون الآخر
جائز الانفكاك عن الاول مثل الحيوة والالم فان الالم مشروط بالحيوة
والحيوة لا يمتنع تقررها منفكة عن الالم واذا كان كذلك فانه لا يمتنع
صدق قولنا دائما لا شيء من الحيوان بمتألم مع ان عكسه وهو قولنا لا شيء
من المتألم بحيوان كاذب لان نقيضه وهو قولنا كل متألم حيوان موجبة
ضرورية فهذا اشكال لا بد من التأمل فيه قال الشيخ واما الموجبة الكلية
والجزئية فلا يجب ان تنعكسا كليتين اقول قال مولانا رضي هاهنا مسائل
المسئلة الاولى في ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها كلية اعلم ان العلة في
ان عكس الموجب الكلي لا يجب ان يكون كليا وفي ان السالب الجزئي
لا يجب ان ينعكس شيء واحد وهو ان المحمول يمكن ان يكون اعم من الموضوع
فاذا كان كل خاص يصدق عليه العام لم يلزم ان يصدق على كل ذلك
العام ذلك الخاص والا بطل العموم وايضا اذا صدق سلب الخاص عن
بعض العام لم يلزم ان يصدق سلب العام عن بعض الخاص والا بطل
العموم فثبت ان العلة في قولنا الموجبة الكلية لا يجب ان تنعكس كلية وفي

الانفكاك

وفي قولنا

فی قولنا ان لیس احد یجب ان ینعکس شیء واحد وهو احتمال کون المحمول اعم
من الموضوع المسئلة الثانیة فی بیان ان الموجب سواء کان کلیا او جزئیا
فانه یجب ان ینعکس جزئیا وبرهانه انه اذا کان کل هذا او بعض هذا ا
ذاک فقد حصل بین هذا وبین شیء من ذاک ملاقیة وحمل ورة فکما ان هذا
قارن شیئا من ذاک فان ذاک قارن هذا الا ان المقارنة لا تحصل الامن الجانبین ٧ فنتج من ذلک ح
فهذا القدر یفید ان شیئا من ذلک قارن هذا فاما ان کله هل قارن
هذا فذلک غیر معلوم لاحتمال کون المحمول اعم من الموضوع فلا جرم اخذنا
المعلوم وطرحنا المشکوک فیه فعلمنا الموجبة سواء کانت کلیة او جزئیة
فانها ینعکس جزئیة المسئلة الثالثة فی بیان جهة عکس الموجبة
لان
فنقول ان جمیع القضایا الموجهة الموجبة ینعکس موجبة ممکنة عامة
اقوی الموجبات هو الموجبة الضروریة کقولنا کل کاتب بالضرورة
انسان وکل انسان فهو بالضرورة حیوان ثم عکسها فی هذه المادة هو
الامکان الخاص وقد یکون عکس الضروریة ضروریة کقولنا کل انسان فی
ناطق وکل ناطق انسان فاذا کان کذلک کان الواجب ما یعم
الاحتمالین وهو الامکان العام فثبت ان عکس الموجبة الضروریة
المشروطة
هو الممکن العام اذا عرفت هذا فنقول الموجبة الضروریة داخلة تحت
العامة الداخلة تحت العرفیة العامة الداخلة تحت الممکن العام فیجب
ان یکون عکس کل هذه القضایا هو الممکن العام وا سائر القضایا

اعني الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والعرفية والمشروطة الخاصة
والممكنة الخاصة فعكس الكل ايضا ممكن عام لان الضروري مع كمال قوته لو
لما كان عكسه ممكنا عاما ففي هذه القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الا
الامكان لان يكون عكسها ممكنا عاما كان اولى الفصل الرابع في انولوطيقا
قال شيخنا ومولانا رض انا اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان يكون
احدهما اعم من الاخر او لا يكون فان كان الاول فاما ان يستدل بالاعم
على الاخص وهو القياس او بالاخص على الاعم وهو الاستقراء واما ان لم يكن احدهما
اعم من الاخر وهو التمثيل مثال القياس اذا اردنا ان نبين ان الانسان
محدث قلنا الانسان جسم وكل جسم محدث فحكمنا بثبوت الحدوث للانسان
لاجل ان الحدوث ثابت للجسم الذي هو اعم من الانسان ومثال الاستقراء
قولنا الحيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ بدليل ان الفرس والثور والانسان
هكذا يكون فاستدللنا بثبوت هذا الحكم في هذه الحيوانات على ثبوته
في كل حيوان ومثال التمثيل قولنا السماء متشكلة فيكون محدثة قياسا على
البيت فهذا البيان يحصر الحجج في هذه الثلثة فاما بيان ان الاستقراء و
التمثيل ضعيفان فسياتي ان شاء الله تعالى قال الشيخ القياس قول مؤلف
من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر اقول قال مولانا رض
ان كتاب ايساغوجي يبحث عن المعاني المفردة التي هي المعقولات
الثانية وكتاب قاطيغورياس يبحث عن المعاني المفردة التي هي المعقولات
الاولى وهذا الباب كالغريب عن المنطق واما كتاب باريرمينياس
فهو يبحث عن التركيب الاول وهو القضية واما كتاب انولوطيقا فهو

يبحث

بحث عن التركيب الثاني في ان القياس لا يتألف الا من مقدمتين
واقول ثبت بالبرهان القاطع ان القياس لا يتألف الا من مقدمتين
لا ازيد ولا انقص واذا كان كذلك فقوله مؤلف من اقوال المراد
من الاقوال المقدمتان واما قوله اذا سلمت لزم عنها قول آخر فمعناه
ان تلك المقدمات يكون بحيث اذا سلمها العقل لزم ان يسلم النتيجة
فهذا الاستلزام واللزوم انما اعتبرناه في الادراكات العقلية لا في
الالفاظ اللسانية واعلم انه يتفرع على هذا الحد مسئلة معتبرة وهي ان
مذهب ارسطاطاليس ان القياس الاستثنائي يحتاج الى الاقتراني
الحملي والاقتراني الحملي غني عن الاستثنائي قال والدليل عليه انا اذا قلنا
ان كان كذا فكان كذا فعرضنا منه ان نستثني عين المقدم لانتاج
عين التالي او نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم لكن استثناء عين المقدم
يكون قضية حملية او ينتهي بالآخرة الى الحملية وكذا استثناء نقيض التالي فنقول
الحملية ان كانت بديهية كان هذا القياس لغوا لانك متى علمت ان
المستلزمة للشيء موجود علمت ان لازمه ايضا موجود ولا حاجة فيه الى القياس
واذا علمت ان اللازم معدوم علمت ان الملزوم معدوم ولا حاجة
فيه الى القياس فثبت ان القياس الاستثنائي انما يكون مفيدا اذا كانت
المقدمة الحملية المسماة اعني عين المقدم او نقيض التالي مشكوكة ومتى كانت
هذه الحملية مشكوكة لم يصر معلومة الا بقياس مركب من مقدمات حملية فثبت ان

القياس الاستثنائي لا يتم الا بالقياس الحملي واما القياس الاقتراني الحملي فغني
عن القياس الاستثنائي فثبت ان الاقتراني الحملي متقدم على الاستثنائي
ولقائل ان يقول ان الحد الذي ذكرتموه للقياس يقتضي ان يكون القياس
الاستثنائي متقدما في الرتبة على الاقتراني الحملي وذلك لانكم سلمتم ان المستلزم
للنتيجة هو القياس الاستثنائي الاقتراني فالمتمسك بالقياس الحملي كان
يقول ان كان هذا القياس الحملي حقا كانت النتيجة حقة لكن هذا القياس
الحملي حق فالنتيجة حقة فثبت ان القياس الاقتراني الحملي لا يثبت كونه منتجا الا
بقوة القياس الاستثنائي فوجب ان يكون الاستثنائي متقدما في الرتبة
والقوة على الحملي فهذه الاشارة الى بعض مباحث هذه المسئلة واستقصاؤها
فيها مذكور في المنطق الكبير قال الشيخ القياس منه اقتراني ومنه استثنائي
التفسير قال مولانا رحمه الله ان القياس اما ان يكون النتيجة او نقيضها
مذكورا فيه بالفعل او لا يكون والاول هو الاستثنائي والثاني هو الاقتراني
فانك اذا قلت ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان قلت لكنه انسان
انتج فهو حيوان فهذا بعينه كان مذكورا في المقدمة الشرطية وان قلت
لكنه ليس بحيوان انتج فهو ليس بانسان فهذه النتيجة ما كانت مذكورة في
تلك الشرطية الا ان نقيضها كان مذكورا فيها واما اذا قلت كل جسم
مولف وكل مولف محدث حتى انتج ان كل جسم محدث فهذه النتيجة
بعينها ما كانت مذكورة في ذلك القياس ونقيض هذه النتيجة ايضا

القياس الاقتراني مستلزم للنتيجة

ما كان مذكورا في ذلك القياس فصح ما ذكرنا من الحصر قال الشيخ والاقترانيات
في الحمليات بتلك اشكال التفسير قال مولانا رضه ههنا مسائل المسئلة الاولى
القياسات الاقترانية على ستة اقسام لانها قد يكون من الحمليات الساذجة
ومن المتصلات الساذجة ومن المنفصلات الساذجة ومن الحمليات
والمتصلات ومن الحمليات والمنفصلات ومن المتصلات والمنفصلات
والاصل في هذا الباب هو الحمليات لاسيما وقد بينا انه لا تفاوت بين
الحمليات وبين الشرطيات الا في مجرد العبارة وبهذا السبب ظن المعلم الاول
ما تكلم في هذه القياسات الشرطية وما اقام لها وزنا والشيخ زعم ان المعلم
الاول كان قد افرد لها كتابا الا انه ضاع وما نقل الى العرب ثم زعم
الشيخ انه تحمل باستخراجها والاغلب على الظن ان الحكيم الاول علم انه لا تفاوت
بين الشرطيات وبين الحمليات الا في مجرد اللفظ فلهذا لم يلتفت اليها
وما اقام لها وزنا البتة المسئلة الثانية اعلم ان المعلم الذي يذكر لبيان
الاشكال القياسات تارة يذكر على وجه يكون الاشكال القياسية ثلثة
وتارة يذكر على وجه يكون الاشكال القياسية اربعة اما الاول فهو الذي
ذكره المعلم الاول فقال الاوسط اما ان يكون محمولا في احد المقدمتين
موضوعا في الاخرى وهو الشكل الاول او يكون محمولا فيهما معا وهو
الشكل الثاني او يكون موضوعا فيهما معا وهو الشكل الثالث واما الثاني
فهو الذي ذكره الشيخ فقال الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى

موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول واما ان يكون محمولا فيهما وهو الشكل الثاني
واما يكون موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث واما ان يكون موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع اما المتاخرون لظاهر كلام المعلم الاول فحق لو
انك اذا قلت كل جسم مولف وكل مولف محدث فهذا هو الشكل الاول واما
اذا قلت كل مولف محدث ثم قلت بعده وكل جسم مولف فهذا هو الشكل الاول
ولا تفاوت بينهما الا بالتقدم والتاخر في محض اللفظ ومجرد العبارة ومعلوم
ان ذلك مما لا تاثير له في الامور العقلية وايضا سنبين ان الكبرى اقوى المقدمتين
في اقتضاء الانتاج واذا كان الامر كذلك كان تقديمها اهم واوجب ثم اذا
ثبت هذا الحكم كان ادراج الاصغر تحت الاوسط امرا سهلا هينا فثبت
ان تقديم الكبرى على الصغرى يحتمل ان يكون لهذا الغرض وهو المطلوب وعلى هذا التقدير
وجب ان لا يختلف الحال الا بسبب هذا التقديم والتاخير واما المتقدمون فلظاهر كلام
الشيخ فما رايت لهم فيه وجها الا انى تكلفت له فيه وجها فقلت القياس الطبيعي هو
الشكل الاول فانه ينتقل العقل من الاصغر الى الاوسط ومن الاوسط الى الاكبر
فهذا هو الترتيب الطبيعي فان بقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى فحينئذ
حصل الشكل الثاني ولاجل هذا فان الشكل الثاني يرتد الى الاول بعكس الكبرى
وان بقينا الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث ولاجل هذا
فان الشكل الثالث يرتد الى الاول بعكس الصغرى واما ان عكسنا الصغرى والكبرى معا حصل الشكل
الرابع ويقع الوسط على الطرفين ويقع الطرفان في الوسط فالحاصل ان التغيير

عن

عن النظم الطبيعي في الشكل الثاني وفي الشكل الثالث ما وقع الا في مقدمة واحدة
اما في هذا الشكل فانه وقع في كلا المقدمتين وهذا هو المراد من قول الشيخ
ان هذا الشكل الرابع انما ترك لتضاعف الكلفة فيه وبالله التوفيق المسئلة الثالثة
اتفق المنطقيون على انه متى كان الاوسط متكررا كانت النتيجة لازمة وظاهر
كلامهم يشعر بانه اذا لم يتكرر الاوسط لم يلزم النتيجة واعلم ان صدق قولنا كلما
كان الاوسط متكررا كانت النتيجة لازمة لا يوجب انه كلما كان النتيجة
لازمة كان الاوسط متكررا لما علمت ان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية
وايضا قد سلموا تركيبات منتجة مع ان الاوسط فيها غير متكرر وذلك في
مواضع احدها انهم اوردوا فصلا في مقدمة كتاب قاطيغورياس ولقبوه
بالفصل المشتمل على تركيبات بين المقول على الموضوع وبين الموجود في الموضوع
قالوا هذه التركيبات اربعة احدها اذا حمل شي على موضوع وحمل ذلك الموضوع
على موضوع اخر كما اذا حمل الجسم على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان وههنا
يلزم حمل الجسم على الانسان وههنا الاوسط متكرر وثانيها اذا حصل شي في شي ثم
حمل ذلك الثاني على ثالث فههنا قالوا لا يلزم كون الاول محمولا على الثالث
لكنه يلزم ان يكون حاصلا في ذلك الثالث كقولنا البياض موجود في الجسم
والجسم محمول على الحيوان فههنا لا يجب ان يكون البياض محمولا على الحيوان
لكنه ينتج ان البياض موجود في الحيوان وثالثها وهو عكس الثاني
وهو كقولنا اللون محمول على البياض والبياض في الجسم فهذا لا يوجب ان يكون
اللون محمولا على الجسم لكنه ينتج ان اللون حاصل في الجسم ورابعها ان يكون شي
موجودا في موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا في موضوع اخر وهذا كما

اذا قام عرض بعرض ثم حصل ذلك العرض فی جوهر اذا عرفت هذا فنقول
القول سلموا فی الصور الثلثة الاخیرة انها منتجة مع ان الاوسط فیها غیر
متکرر فانك اذا قلت البیاض موجود فی الجسم فالمحمول هو قولك فی الجسم ثم اذا
قلت الجسم مقول علی الحیوان فما هو تمام المحمول فی احد المتقدمتین لیس هو
تمام الموضوع فی المقدمة الثانیة بل بعضه وکذا القول فی الترکیب الثالث
والرابع فثبت ان القوم قد سلموا ان الانتاج قد یحصل وان لم یکن الاوسط
متکررا والموضع الثانی قیاس المساواة وهو قولنا آ مساو لب وب
مساو لج فالمحمول فی الصغری هو قولنا مساو لب والموضوع فی الکبری
وهو قولنا ب فههنا تمام المحمول فی الصغری ما صار موضوعا فی الکبری فا
الاوسط بتمامه غیر متکرر والموضع الثالث انا اذا علمنا ان الالف
مستلزم للباء وعلمنا ان الباء مستلزم للجیم علمنا لا محالة ان الالف
مستلزم للجیم واذا علمنا ان الدرة فی الحقة وان الحقة فی الصندوق
علمنا ان الدرة فی الصندوق فثبت ان کون الاوسط غیر متکرر لا یمنع
من الانتاج المسئلة الرابعة اعلم انه لا بد من حصول الصغری والکبری
معا لتحصیل النتیجة فیکون کل واحد منهما جزء العلة الا ان الکبری اقوی
الجزئین فی هذا الایجاب ویدل علیه وجوه الاول ان الصغری
معناها ان کل ما صدق علیه الاصغر فانه یثبت له الاوسط وهذا
القدر من الکلام لا تعرض فیه لثبوت الاکبر للاصغر اما الکبری
فمعناها ان کل ما ثبت له الاوسط فقد ثبت له الاکبر فمتی کان الاصغر
احد الاشیاء التی ثبت له الاوسط کان القول الدال علی ثبوت الاکبر

لكل ما ثبت له الاوسط منا ولا للاصغر بالقوة القريبة من الفعل فثبت
ان اشعار الكبرى بالنتيجة اقوى من اشعار الصغرى بها فان قال قائل
اذا كان كل ما صدق عليه الاصغر صدق عليه الاوسط لزم ان يصدق على الاصغر
كل ما صدق على الاوسط فلما كان الاكبر احد الاشياء التي صدق على الاوسط لزم صدقه
ايضا على الاصغر فثبت ان الكبرى كما انها مشعرة بالنتيجة فكذلك الصغرى مشعرة بها
ايضا فالحاصل ان الكبرى دلت على ان الاكبر حاصل لكل ما حصل له الاوسط فلما
كان الاصغر احد الامور التي حصل لها الاوسط كان الحكم بالاكبر على الاوسط حكما
بالقوة على الاصغر والصغرى لما دلت على حصول الاوسط للاصغر كان ذلك
حكما بالقوة على ان كل ما كان محمولا على الاوسط فانه يكون ايضا محمولا على الاصغر فيلزم
منه ايضا حمل الاكبر على الاصغر فثبت انه لا تفاوت بين الجانبين والجواب
ان هذا الاشعار في جانب الكبرى اتم وذلك لانا اذا قلنا في
الكبرى كل ما ثبت له الاوسط فانه يثبت له الاكبر كان معناه ان
كل واحد واحد من الامور التي حصل له الاوسط فانه يحصل له الاكبر
فلما كان الاصغر احد تلك الامور كان الاصغر مندرجا تحت هذا اللفظ
اما في جانب الصغرى فاللفظ انما دل على حصول الاوسط للاصغر و
لا دلالة فيه على حصول الاكبر للاصغر وان كان ذلك لازما في نفس الامر
فالحاصل ان اللزوم العقلي حاصل في الجانبين لكن الكبرى مختصة
بالدلالة اللفظية من بعض الوجوه فظهر الترجيح الثاني في بيان هذا
التفاوت وهو ان عند كذب الكبرى بالكلية يمتنع بقاء النتيجة ومع

بين الايجابين ٢

محمولات الاوسط

كذب الصغرى بالكلية لا يمتنع صدق النتيجة فكانت الكبرى اقوى بيان
الاول اما اذا قلنا كل انسان ناطق وكل ناطق جماد فهذه الكبرى كاذبة
بالكلية والكل الحق في نفس الامر هو انه لا شيء من الناطق بجماد فح يكون
القياس الحق في نفس الامر هكذا كل انسان ناطق ولا شيء من الناطق
بجماد ينتج فلا شيء من الانسان بجماد واذا ثبت ان هذا هو الحق فح يمتنع
ان يحصل قياس آخر ينتج ان كل انسان جماد فثبت انه متى كانت
الكبرى كاذبة بالكلية امتنع كون تلك النتيجة صادقة اما اذا كانت
الصغرى كاذبة بالكلية لم يمتنع ان يكون النتيجة صادقة مثاله اذا قلنا
كل انسان فرس وكل فرس حيوان فههنا الصغرى كاذبة بالكلية مع انه لم يلزم
منه كذب النتيجة وثبت ان الكبرى ان كانت كاذبة بالكلية امتنع
كون النتيجة صادقة وان كانت الصغرى كاذبة بالكلية لم يمتنع كون النتيجة
صادقة فثبت ان قوة الكبرى اتم واكمل المسئلة الخامسة سبق العلم بالمقدمتين
على العلم بالنتيجة سبق بالذات لا بالزمان وبرهانه ان العلم بالمقدمتين
معا علة تامة للعلم بالنتيجة فالعلة التامة لا يسبق المعلول الا بالذات
المسئلة السادسة المختار عندي ان العلم بالمقدمتين القريبتين علة تامة
لحصول العلم بالنتيجة ولا احتاج مع هذين العلمين الى العلم بامر ثالث ذكر
الشيخ في جميع كتبه انه لا بد من شيء آخر قال في الشفاء في الفصل الذي يذكر
فيه انه كيف يمكن ان يعلم الشيء ويجهل معا ان وجود هاتين المقدمتين
في النفس لا يكفي في حصول العلم بالنتيجة بل لا بد مع ذلك من تاليف

مخصوص

المخصوص وان يكون النفس مراغبة لذلك التاليف معتبرة اما ه
فاينسه نعه وبين المطلوب فان لم يحصل له هذا الاعتبار لم يحصل العلم
بالنتيجة مثاله ان من يعلم ان هذه بغلة ويعلم ان كل بغلة عاقر فاذا
لم يجمعهما معاً في الذهن خاطرين بالبال امكن ان يظن مع ذلك ان
في بطن هذه البغلة جنينا فثبت ان مع العلم بالمقدمتين لابد من
رعاية كيفية اندراج الصغرى تحت الكبرى هذا ما ذكره الشيخ قال
مولانا رضه والذي يدل على صحة ما قلناه ان تاليف الصغرى مع الكبرى
اما ان يكون ماهية مغايرة لماهية الاصغر والاوسط والاكبر ولانتساب
كل واحدة منها الى الاخرى واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول
~~التاليف الترتيب~~ يحصل بسبب انتساب ذلك المغاير الى تلك الامور
الثلثة مقدمة ما لنح نصير العلم المكتسب مركبا من مقدمات ثلثة و
ايضا فح تاليف هذه المقدمة مع تلك المقدمتين يكون امرا مغايرا لها
تلك الاربعة فح يحدث بسببه مقدمة رابعة ويكون الكلام فيه كما في
الاول فيلزم التسلسل وهو باطل واما ان كان الحق هو الثاني وهو ان
تاليف الصغرى مع الكبرى ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود الثلثة
فح لا يحصل منه تصور مغاير فاذا لم يحصل التصور المغاير لم يحصل التصديق
المغاير لكن العلم اما تصور واما تصديق فاذا لم يوجد واحد منهما امتنع
ان يحصل هناك شعور زائد واما قوله ان الانسان قد يعلم ان هذه بغلة
وان كل بغلة عاقر ثم يشك ان هذه البغلة هل هي حامل ام لا فجوابه ان

عند حصول احدىهما من المقدمتين فقط يجوز حصول هذا الشك فاما عند
حصولهما معًا في الذهن فلا نم ان حصول هذا الشك ممكن قال الشيخ
الشكل الاول لا ينتج الا ان يكون الصغرى موجبة والكبرى كلية التقرير
قال مولانا رض ههنا مسائل المسئلة الاولى اعلم انه اذا لم يكن الصغرى موجبة
لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلا يكون الحكم المحكوم به على الاوسط
متعديا الى الاصغر فاذا لم يكن الكبرى كلية احتمل ان يكون البعض
الذي جعل موضوعا للاكبر غير البعض الذي جعل محمولا على الاصغر وح
لا يلزم ثبوت الاكبر للاصغر اما اذا كانت الصغرى موجبة دخل كل
الاصغر او بعضه تحت الاوسط فاذا احكم على كل ذلك الاوسط بايجاب
او سلب يعدى ذلك الحكم الى ما دخل تحت ذلك الاوسط المسئلة الثانية
قوله هذا الشكل لا ينتج الا ان يكون الصغرى موجبة فيه بحث وذلك لان الشيخ
بين في ساير كتبه ان كل قضية تصدق سلبها مع ايجابها لم يمتنع جعل
سالبتها صغرى هذا الشكل وذلك في الممكنة اى صرفي الوجودية
اللاضرورية وفي الوجودية اللادائمة وذلك لان صدق السالبة في هذه
القضايا يستلزم صدق الموجبة فيها ومتى صدق الايجاب فقد انعقد
القياس ونازع قوم فيه وقالوا المنتج هو الموجبة لا السالبة والانصاف
انه ان اريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات فذاك هو الموجبات لا
السوالب وذلك لان السوالب انما انتجت لان صدقها يستلزم
صدق موجباتها وعند حصول الايجاب يحصل اندراج الاصغر تحت
الاوسط

الاوسط فكانت السوالب منتجة لا لنفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات
واما ان اريد به انه يلزم من صدق هذه السوالب صدق تلك النتيجة
سواء كان ذلك الاندراج ابتداء او بواسطة فهذه السوالب منتجة
قال الشيخ ويكون العبرة في الكيفية اعني الايجاب والسلب وفي الجهة
اعني الضرورة وغير الضرورة بالكبرى التفسير قال مولانا رض ههنا مسائل
المسئلة الاولى قوله العبرة الا في الايجاب والسلب بالكبرى فيه بحث وذلك
لان هذا الكلام مخالف للكلام المشهور من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين
وايضا فهذا الكلام انما يذكر لو امكن في الصغرى ان تكون سالبة تارة
وموجبة اخرى وكذلك الكبرى يمكن ان تكون سالبة تارة وموجبة
اخرى حتى يقال العبرة في الايجاب والسلب بالكبرى لكنه ثبت ان في
في هذا الشكل يمتنع كون الصغرى سالبة فكيف يليق به هذا الكلام والجواب
عنه انه ثبت بالدليل ان الصغرى اذا كانت ممكنة خاصة او وجودية
فانه يجوز كونها سالبة ثم قام البرهان على ان الصغرى السالبة
الممكنة الخاصة مع الكبرى الموجبة الضرورية تنتج نتيجة موجبة ضرورية ففي هذه
الصورة كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة وكانت النتيجة تابعة
للكبرى فاستقام كلامه ان العبرة في السلب والايجاب بالكبرى
المسئلة الثانية قوله النتيجة تتبع الكبرى في الجهة فيه بحث وذلك لانه في
اكثر كتبه استثنى عن هذا الحكم صورتين الصورة الاولى اذا كانت الصغرى
ضرورية وكانت الكبرى دالة على ان المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع
فههنا النتيجة ضرورية قال لان الاكبر دائم بدوام الاوسط والاوسط

ضروري للاصغر فوجب كون الاكبر ضروريا للاصغر فكانت النتيجة هٰهنا تابعة
للصغرى واما نحن فنقول الدائم اعم من الضروري فالاكبر الدائم للاوسط
الضروري للاصغر لا يعلم منه الا انه دائم للضروري للشيء وهذا القدر
لا يفيد الا الدوام فكانت النتيجة هٰهنا دائمة مخالفة للمقدمتين
الصورة الثانية اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية فالنتيجة
هٰهنا ممكنة خاصة تابعة للصغرى لان الصغرى لما كانت ممكنة حقيقية
احتمل ان يكون الاصغر خاليا عن الاوسط والكبرى لما كانت وجودية
احتمل ان يكون حصول الاكبر للاصغر مشروطا بحصول الاوسط له فلما لم يكن
الاوسط حاصلا للاصغر امتنع حصول الاكبر له فعلى هذا التقدير يكون الاصغر
خاليا عن الاكبر اما بتقدير ان لا يكون الاصغر خاليا عن الاوسط وان كان
خاليا عنه الا ان حصول الاكبر للاصغر غير مشروط بحصول الاوسط للاصغر
فح يكون الاكبر حاصلا للاصغر فثبت ان كل واحد من الحصول وعدم
الحصول محتمل والمتيقن هو مجرد الامكان فثبت ان النتيجة في هذا
الاختلاط ممكنة فيكون النتيجة تابعة للصغرى قال مولانا رحمه الله هذا الكلام
انما يستقيم اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة اما اذا كانت ممكنة عامة وكانت
الكبرى وجودية لا ضرورية او وجودية لا دائمة فح يكون النتيجة ممكنة خاصة
وعلى هذا التقدير يكون النتيجة مخالفة لكلتي المقدمتين في الجهة واعلم
انا بينا في الكتب المبسوطة ان النتيجة قد يكون تابعة للكبرى في الجهة وقد يكون
تابعة للصغرى وقد يكون مخالفة لهما في الجهة وله تفصيل طويل لا يليق بهذا
المختصر المسئلة الثالثة ان الشيخ ذكر الضروب الاربعة المنتجة في الشكل
الاول

الاول وضبط القول فيه ان صحاح المحصورات اربع فاذا جعلنا كل واحد
منها صغرى وضممنا الى كل واحد منها تلك الاربع حصل ستة عشر ضربا الا انا
لما اوجبنا كون الصغرى موجبة سقطت ثمانية واذا اوجبنا مع ذلك كون
الكبرى كلية سقطت اربعة اخرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة فالضرب الاول من
موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثاله كل ج ب وكل ا ب فكل ج ا
الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة مثاله كل ج ب
ولا شي من ب ا فلا شي من ج ا الضرب الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية ينتج جزئية موجبة مثاله بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الضرب الرابع
من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة مثاله بعض ج ب
ولا شي من ب ا فبعض ج ليس ا وتحقيق القول في هذا الباب انه
لما ثبت اندراج كل احاد الاصغر او اندراج بعض احاده تحت الاوسط ثبت
ان كل ما ثبت له الاوسط فانه محكوم عليه بايجاب الاكبر له او بسلب الاكبر
عنه لزم لا محالة حصول ذلك الايجاب له او ذلك السلب لكل احاد الاصغر او
لبعض احاده ومجموع ذلك هو الضروب الاربعة المذكورة المسئلة الرابعة
لقائل ان يقول اظهر هذه الاقيسة هو الضرب الاول وهو المنتج للكلي
الموجب لكن الاشكال وارد عليه من وجوه السوال الاول حق ان زيدا
حيوان وحق ان الحيوان جنس مشترك فيه من الانواع فهذا ينتج ان زيدا
جنس وهو كاذب السوال الثاني حق ان كل انسان ناطق وحق ان كل
ناطق انسان فهذا ينتج ان كل انسان انسان وهو باطل لان صدق الحمل

يعتمد كون المحمول مغايرا للموضوع ولا مغايرة ههنا فكان هذا الحمل باطلا السؤال

الثالث هذا التركيب دل على ان الاكبر ثابت للاوسط وان الاوسط

ثابت للاصغر وهذا القدر لا يقتضي كون الاكبر ثابتا للاصغر الا ترى ان

البطوء ثابت للحركة والحركة ثابتة للجسم مع انه يمتنع كون البطوء ثابتا للجسم وايضا

فهب ان الثابت للثابت للشيء ثابت للشيء الا ان على هذا التقدير

لا يكون بمجرد الصغرى مع الكبرى قياسا تاما بل اذا قلنا كل ج ب وكل

ب ا فبهذا القدر يحصل ان ج موصوف بالموصوف بالالف ثم لا بد من

ذكر مقدمة اخرى وهي ان الموصوف بالموصوف بالشيء يجب ان يكون موصوفا

بذلك الشيء حتى يحصل ان الجيم موصوف بالالف لكن المنطقيين اتفقوا

على انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فان هذا لا ينتج ان ا مساو

لج بل ينتج ان ا مساو لمساوي ج ثم يقال ومساوي المساوي مساو فحينئذ

يحصل ان الالف مساو للجيم فلما كان الامر في هذه الصورة كذلك وجب

ان يكون فيما وقع البحث فيه ايضا كذلك السؤال الرابع ان العلم بثبوت

الاكبر لكل واحد من الموصوفات بالاوسط مشروط بالعلم بثبوت

الاكبر لهذا ولذلك الثاني ولذلك الثالث وهلم جرا في جميع الجزئيات

التي تصدق عليها كونها موصوفة بذلك الاوسط لان العلم بالكل و

مشروط بالعلم بكل واحد من آحاد ذلك الكل اذا ثبت هذا فنقول

هذا الاصغر هل هو احد الامور الداخلة تحت الاوسط ام لا فان كان

الاول فيتوقف العلم بصدق قولنا كل ما ثبت له الاوسط فانه حصل

له الاكبر لكل ما دخل تحت الاوسط لزم الدور وهو باطل وان كان

لا حاجة البتة الى هذه المقدمة ... ومثال هذا الذي ذكرناه ... المنطقيين الخواص

العلم بثبوت الاكبر للاصغر واستفدنا هذا العلم من العلم بثبوت الاكبر

الثالث هو الحق وهو ان الاصغر داخل تحت الاوسط فح لا يلزم من
الحكم بالاكبر على الاوسط الحكم بثبوت ذلك الحكم للاصغر السوال
السوال اى شى المنتج لهذه النتيجة اما العلم باحدى المقدمتين او العلم بمجموعهما
والاول باطل لان العلم البديهي حاصل بان احدى المقدمتين لا ينتج شيئا و
الثاني ايضا باطل لان الذهن لا يقوى على احضار العلم بشيئين مختلفين
دفعة واحدة فاذا كان الموجب هو مجموع العلمين ثم لا وجود لهذا المجموع
فح يمتنع حصول هذا الانتاج السوال السادس تصور الاصغر مع تصور الاوسط
هل يوجب حكم الذهن باثبات ذلك الاوسط لذلك الاصغر وكذا القول
في تصور الاوسط مع تصور الاكبر او لا يوجب فعند حصول هذه التصورات فاذا اوجب ح
الثلثة لحكم الذهن باثبات الاكبر للاوسط وباثبات الاوسط للاصغر
وذلك يوجب حكم الذهن باثبات الاكبر للاصغر فح لا يكون لنا ان
اختيار في تحصيل العلم بهذه النتيجة بل يكون علمه بهذه النتيجة علما لزوميا
اضطراريا ولا يمكن ان يقول قائل اختياره ليس في اكتساب التصديقات
بل في اكتساب التصورات التي عليها تتوقف هذه التصديقات لانا بينا ان
التصورات ليست كسبية واما ان قلنا ان تصور الاصغر مع تصور الاوسط
لا يوجب حكم الذهن باثبات الاوسط لذلك الاصغر وكذا القول في
الكبرى فحينئذ يحتاج في اثبات تلك الصغرى الى قياس آخر ويعود التقسيم
الاول فيه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى قياس يكون استلزام اصغره
لاوسطه واستلزام اوسطه لاكبره يكون استلزاما ضروريا فحينئذ يكون تلك

النتيجة ضرورية ثم اذا جعلت تلك النتيجة صغرى لقياس آخر وكانت كبراه ايضا
كذلك كانت النتيجة الثانية من القياس الثاني ايضا ضرورية اللزوم وحينئذ
يعود الامر الى ان يصير الساح كلها ضرورية خارجة عن القدرة والاختيار
السوال السابع قولنا كل كذا كذا حكم على جميع جزئيات ذلك الموضوع
بذلك المحمول والحكم على الشي بشي آخر مسبوق بتصور المحكوم عليه لكن جزئيات
كل كلي امور غير متناهية وقولنا كل كذا اشارة الى جميع تلك الجزئيات
فعلى هذا الحكم على الكل الكلي لا يمكن الا بعد تصور امور غير متناهية لكن تصور
امور غير متناهية على التفصيل محال والموقوف على المحال محال فوجب ان يكون
الحكم الكلي على الكل محالا وقد ثبت ان لا بد في كل قياس من مقدمة كلية
فوجب القول بفساد كل القياس فان قيل لم لا انه يمكننا ان نحكم حكما كليا
من غير ان نحتاج الى تصور العلم بما لا نهاية له لانا اذا علمنا ان الجسمية مستلزمة
للمولفية امكننا ان نعلم ان كل جسم مولف فنقول حينئذ يرجع حاصل هذا
التركيب الى ان ماهية الاصغر مستلزمة لماهية الاوسط وماهية الاوسط
مستلزمة لماهية الاكبر الا ان على هذا التقدير لا يبقى الحد الاوسط متكررا في
المقدمتين وذلك اما ان لا ينتج او ينتج لكنه نوع آخر من القياس سوى
ما نحن الآن فيه فهذا تمام القول في السوالات والجواب عن السوال
الاول انك اذا قلت الحيوان جنس فاما ان تتركه على هذا الاهمال
او تجعله كليا وتقول كل حيوان جنس اما الاول فلا ينتج لان المهملة
في قوة الجزئية والكبرى الجزئية لا تنتج في هذا الشكل والثاني باطل لان قول

ان هذا حق ثم اذا ثلث ص

قول الحار

القايل وكل حيوان جنس معناه ان كل واحد مما يقال له انه حيوان فهو جنس وفي
ذلك معلوم بالضرورة وعن الثاني انه ينتج ان كل انسان انسان وهذا
وان كان من باب ايضاح الواضحات الا انه حق وعن الثالث ان الشك
الذي ذكرتم انما يتوجه لو كان المراد من الكبرى ان الاوسط موصوف بالاكبر
وليس الامر كذلك بل المراد ان كل ما ثبت له الاوسط فانه ثبت له الاكبر
فلما ذكرنا ان الاصغر ثبت له الاوسط فح يظهر من مجموع هاتين المقدمتين
ثبوت الاكبر للاصغر من غير حاجة الى ضم مقدمة اخرى اليهما وعن الرابع
ان العقل لما حكم بان المعنى الذي جعل الاوسط معه اوسط يستلزم الاكبر فحينئذ
يمكننا ان نعلم ان كل ما ثبت له الاوسط فانه يثبت له الاكبر ولا يتوقف
حصول هذا العلم الكلي على تعرف احوال الجزئيات اولا وعن الخامس ان الذهن
يقوى على استحضار العلم اليقيني ولولا ذلك لما قدر على تركيب القضية لان القضية م
معناها حكم الذهن بثبوت امر لامر ولولا حصول ذينك الامرين معا لكان
ذلك الحكم متعذرا وعن السادس ان علمنا بكوننا قادرين على التامل و التفكر
علم ضروري فلا يقدح فيه التشكيك وعن السابع انه يرجع حاصل القياس
الى ان يقول الاصغر موصوف بالاوسط ثم يقول وكل ما كان موصوفا بالاوسط
فانه موصوف بالاكبر وعلى هذا التقدير يكون الاوسط مكررا المسئلة الخامسة افضل
الاشكال هو الشكل الاول ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الشكل ينتج المحصورات
الاربع والثاني لا ينتج الا السالبتين والثالث لا ينتج الا الجزئيتين الثاني
ان برهان اللم اشرف البراهين ولا يعطيه الا هذا الشكل لانه يقول
الاصغر حصلت له العلة الموجبة للاكبر فوجب ان يحصل له الاكبر فهذا
البرهان اللمي ان كان في الايجاب الكلي لم يحصل الا من الشكل الاول

لان الموجبة الكلية لا ينتجها الا هذا الشكل وان كان في السلب الكلي فقد يمكن
ان ينتج ايضا في الشكل الثاني لكن لا على النظم الطبيعي لان الاصغر وان كان
قد حمل عليه الاوسط الذي هو العلة الا ان في الكبرى ما جعل المعلول
تابعا للعلة في الوجود بل حرف فجعل المعلول متبوعا والعلة تابعة واما
الشكل الثالث فلا يكون العلة قد اوجدت فيه الحد الاصغر بل الحد
الاصغر اوجد العلة فثبت ان النظم الطبيعي في هذا البرهان الذي
هو اشرف البراهين لم يحصل الا في هذا الشكل ثم في بيان شرف الشكل
الاول ان الحد موجبة كلية فلو امكن اثباتها بقياس لما امكن الا بالشكل
الاول لان المتقدمين كانوا يثبتون نتايج الشكل الثاني والثالث
اما بعكس او خلف او افتراض وكل ذلك لا يتم الا بالشكل الاول لانه
لا يتم قياس الا اذا حصلت فيه موجبة كلية والموجبة الكلية اذا لم يكن
بديهية افتقر اثباتها الى الشكل الاول فكان الثاني والثالث مفتقرين
الى الاول من هذا الاعتبار والاول غني عنهما وان المعرفة التامة
لا تحصل الا في الكلي الموجب اما الجزئي فالعلم به غير تام لان قولك بعض
ج ب مجهول منه انه اي بعض هو فاذا عينته وعرفته وكان ذلك
البعض هو د عاد الى الكلية فصار كل د ب واما السلب فانه يتوقف
من الشيء ما ليس هو وهذا امر خارجي عن ماهيته وغير تام الا ان يشير
ضمن ذلك السلب الى معنى ثبوتي وحينئذ يعبر بذلك الا انه في قوة الموجبة
فثبت ان المعرفة التامة لا تحصل الا من الكلي الموجب وذلك لا ينتجه
الا الشكل الاول فثبت بهذه الدلايل ان الشكل الاول افضل الاشكال
الاشكال قال الشيخ اما الشكل الثاني فشرط انتاجه ان يكون

الكبرى كلية وتختلف مقدمتاه بالايجاب والسلب ايضا قال مولانا رض
ههنا مسئلتان المسئلة الاولى اما بيان انه يجب ان تكون كبرى هذا الشكل
كلية فمشهور في الكتب واما بيان انه يجب اختلاف مقدمتيه بالايجاب و
السلب ففيه اسرار لطيفة فنقول الاشتراك في الايجاب وفي السلوب
امر مشترك فيه بين الامور المتوافقة وبين الامور المتباينة فلا يمكن الاستدلال
بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق فثبت انه لابد من الاختلاف
في الكيف ثم نقول والاختلاف في العرضيات المفارقة مشترك فيه بين
المتباينات والمتوافقات فلا يمكن الاستدلال به ايضا لا على التباين و
لا على التوافق فثبت فبقي الاختلاف في اللوازم دالا على التباين لانه اذا
كان الاوسط واجب الثبوت لاحد الجانبين وممتنع الثبوت للجانب
الآخر وجب حصول التباين من الجانبين واذا عرفت ان التباين في العرضيات
المفارقة لا يدل على شيء اصلا ثبت انه لا قياس في هذا الباب في الممكنين
اي حقيقتين ولا من الوجوديتين اللاضروريتين ولا من الوجوديتين اللادائمتين
والعام فلا قياس عن المطلقتين العامتين ولا عن الممكنتين الا مستثنى لاحتمال
ان يكون ذلك الاختلاف اختلافا في العرضيات لا في اللوازم وايضا فاذا
كانت احدى المقدمتين ضرورية والاخرى خالية عن الضرورة كانت النتيجة
سالبة ضرورية سواء كانتا موجبتين او سالبتين او احدهما موجبة والاخرى سالبة
وكل ذلك لان ثبوت الضرورة للضروري امر ضروري وسلبها عن غير
الضروري انه امر ضروري فههنا الاختلاف في الكيف حاصل في نفس
الامر فلا جرم كانت النتيجة ههنا سالبة ضرورية المسئلة الثانية
لما شرطنا كلية الكبرى سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية

ولما شرطنا اختلاف المقدمتين في الكيف سقطت من الثمانية الباقية
اربعة فبقيت الضروب المنتجة اربعة اولها ان تكون الصغرى موجبة كلية
والكبرى سالبة كلية وثانيها بالعكس من ذلك والنتيجة فيهما سالبة كلية
والدليل عليه ان الاوسط واجب الثبوت لاحد الطرفين وممتنع الثبوت
مع الطرف الاخر الاو ذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين
وثالثها موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ورابعها سالبة جزئية صغرى
وموجبة كلية كبرى والنتيجة فيهما سالبة جزئية والدليل عليه ان الاوسط
له حال مع بعض احد الطرفين ولم تنتقض تلك الحال مع تمام احد
الطرف الاخر وبين بعض احد الطرفين وتمام الطرف الثاني منافاة
علم صدقت النتيجة سالبة جزئية واما المتقدمون فانهم يثبتون هذه
الضروب بالعكس او بالخلف او بالافتراض وتلك الطرق مشهورة في
الكتب فلا حاجة لنا الى ذكرها قال مولانا رض ان كان لا يمكن بيان نتائج
الشكل الثاني والثالث الا بالاستعانة بالشكل الاول اما بطريق العكس
او بطريق الخلف صار هذان الشكلان عبثا محضا لان الشكل الاول لما كان
وافيا باعطاء هذه النتائج كان التمسك بالشكل الثاني والثالث ثم
ردهما الى الاول تطويلا للطريق من غير فائدة اصلا ومعلوم انه عبث
محض اما على الوجه الذي ذكرناه كان معتمدا لانا لما استخرجنا النتيجة من هذين
الشكلين من حيث هما هما من غير استعانة في ذلك بالشكل الاول كان
التمسك بكل واحد منهما معتمدا فثبت ان الطريق الذي ذكرناه اولى
مما ذكروه واما الشكل الثالث فشرط كونه منتجا كون صغراه موجبة وكون
احدى المقدمتين كلية وضروب المنتجة ستة لانا لما شرطنا ايجاب الصغرى

فيز

الصغرى فقد سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية ولما شرطنا كون احدى
المقدمتين كلية فقد سقطت من الثمانية الباقية اثنان فبقيت الضروب المنتجة ستة
واعلم ان جميع هذا الشكل يرجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع الواحد اجتمع فيه محمولان
فلا بد ان يحصل بينهما التلاقي هناك فاما خارج ذلك الموضوع فالالتقاء وعدمه محمولان
فلا جرم كان الحكم الجزئي لازما اذا عرفت هذا فنقول لكن الصغرى موجبة كلية
فالكبرى ان كانت موجبة كلية او جزئية فالنتيجة موجبة جزئية وان كانت السالبة كلية
او جزئية فالنتيجة سالبة جزئية واما اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فالكبرى ان كانت
موجبة كلية فالنتيجة موجبة جزئية وان كانت سالبة كلية فالنتيجة سالبة جزئية و
البرهان في الكل ما ذكرناه فهذا تمام الكلام في بيان هذه الاشكال الثلثة و
اعلم ان الشيخ لم يذكر في هذا الكتاب شيئا من مسائل المختلطات ونحن قد ذكرناها
في ساير الكتب ونبهنا في اثناء الكلام في تقرير هذه الاشكال الثلثة على
دقايق كثيرة منها الا انا نذكر هنا اصلين كثيرين في علم المختلطات ونحيل بالتفصيل
على منطق المطالب العالية والملخص فالاصل الاول ان نقول قد عرفت
ان الجهات اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام اما المختلط من هذه
الاقسام اما الضرورة فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع كون
الذات ازلية وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط ان لا يكون
الذات ازلية ام لا وايضا فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت
عن كون تلك الذات ازلية ام لا وايضا فقد يراد بها بالضرورة ما يكون
واجب الثبوت بحسب الوصف القائم بالذات مع كونه ايضا واجب
الثبوت للذات وقد يراد به ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف

العام بالذات مع كونه الغير واجب الثبوت للذات وقد يراد بها ما يكون
واجب الثبوت للذات بحسب الوصف القائم بالذات ما بشرط ان
لا يكون واجب الثبوت للذات وقد يراد به ما يكون واجب الثبوت بحسب
الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات ام لا وايضا فقد
يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين فقط وقد يراد حصول
الضرورة بحسب وقت غير معين بمجموع هذه الجهات التي اعتبرناها في الضرورية
ثمانية واما في الامكان فالمراد اما الامكان العام او الخاص او الاخص او
الاستقبالي واقسام الخاص خمسة لان الممكن الخاص اما ان يكون
دايم الثبوت او دايم العدم او راجح الوجود او راجح العدم او متساوي
الطرفين ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية فيصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب
الضرورة وبحسب الامكان ستة عشر واما بحسب الدوام واللادوام فنقول
الدايم اما ان يكون بحسب الذات او بحسب الوصف اما الدايم بحسب
الذات فاما ان يكون دايما مع بيان كونه ضروريا او مع بيان انه غير ضروري
او بيان كونه دايما مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري وايضا الدايم
بحسب الوصف اما بين كونه دايما عن كونه ضروريا او غير ضروري بحسب الذات
او بين كونه غير دايم بحسب الذات او بين كونه دايما بحسب الوصف
مع السكوت عن بيان كونه دايما بحسب الذات ام لا فهذه ستة
وايضا اللادايم هو الحكم الذي ثبت بشرط اللادوام فهذا اما ان
بين كونه ضروريا في ذلك الوقت او كونه غير ضروري او بين اللادوام
مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري فهذه الثلثة ومع تلك
الستة تسعة واما المحمول الذي لا يدوم بدوام الموضوع اما ان يدوم

بدوام وصف من الاوصاف القايمة بتلك الذات او لا يكون كذلك او
يكون قد تبين كونه لادايما بدوام الذات مع السكوت عن ذلك التفصيل
فهذه ثلثة اخرى ومع التسعة المذكورة اثنى عشر وهذه الاثنا عشر مع
تلك الستة عشر المذكورة ثمانية وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون
كونه وجوديا لاضروريا والاعتبار الثلثون كونه مطلقا عاما فهذه ثلثون
اعتبارا في الجهات اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا كل ج ب فهذا الموضوع
يمكن اخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلثين ثم اذا اخذت
الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتمل ايضا حمل المحمول عليه
بكل واحدة من هذه الاعتبارات الثلثين وحينئذ يصير عدد القضايا
بحسب الاعتبارات تسعماية ثم اذا جعلنا واحدة من هذا العدد صغرى
احتمل ضم كل واحدة من تلك التسعماية اليها على سبيل الكبرى فحينئذ
يصير عدد انواع الاقيسة البسيطة والمركبة ما يحصل من ضرب تسعماية في
تسعماية واعلم انه يمكنك ان تزيد في اعتبار الجهات بحسب وجوه اخرى
كثيرة كما ذكرناه في كتاب المطالب العالية وحينئذ يزداد انواع
الاقيسة على المبلغ الذي ذكرناه زيادة عظيمة فثبت ان هذا البحث
يجري مجرى البحث عما لا نهاية له وليس تخصيص بعض هذه الانواع با
الذكر واهمال البقية اولى من العكس فلا جرم كان الاولى تركه
والاكتفاء بهذه الاشكال البسيطة الاصل الثاني ان القياس الذي لا ينتج
الا بمقدمة كلية والقضية ما لم تكن ضرورية لا يمكن ان يحكم بها

على سبيل الكلية فان الشيء اذا لم يكن ضروريا لم يلزم من فرض عدمه محال واذا كان
الامر كذلك فحينئذ يتعذر على العقل ان يحكم به على سبيل الكلية فثبت ان الاقيسة
التي فيها هي الاقيسة المركبة من القضايا الضرورية فقط فان قالوا انا
نركب الاقيسة النافعة من المقدمات الممكنة قلنا ثبوت الامكان
للممكن امر ضروري وكان ذلك في الحقيقة من الاقيسة المركبة من المقدمات
الضرورية قال الشيخ وقد يتركب من الشرطية المتصلة قياس على نمط
هذه الاشكال فاجعل بدل الموضوع مقدما وبدل المحمول تاليا فان كان الشيء
في الصغرى مقدما وفي الكبرى فهو الشكل الاول وان كان تاليا في كليهما فهو
الشكل الثاني وان كان مقدما فيهما معا فهو الشكل الثالث والشرطية
التي تتألف من اجتماع طرفي المطلوب هي النتيجة والشرطية المعتبرة
في الانتاج ههنا هي الشرائط المذكورة في الحمليات ثم انه بعد هذا
شرع في بيان المحصورات الاربع في الشرطيات فقال الكلية
الموجبة كقولك كلما كان آ ب فجـ د والكلية السالبة كقولك ليس البتة
اذا كان آ ب فجـ د والجزئية الموجبة كقولك قد يكون اذا كان آ ب
فجـ د والجزئية السالبة كقولك ليس كلما كان آ ب فجـ د ثم لما ذكر هذا
عاد الى بيان اشكال الثلثة فذكر من كل واحد من الاشكال الثلثة
ضربه الاول ثم بين كيفية جريان الطريقة الافتراضية فيهما وكل
ذلك ظاهر غني عن التفسير والبيان قال مولانا ره ههنا بحث

[illegible]

عقلا ولتعيين الضرب الاول من الشكل الاول من هذه القياسات.
وهو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار
موجود فالاعمى مبصر ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالاعمى مبصر فنقول حاصل
هذا القياس ان طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ووجود النهار يستلزم
صيرورة الاعمى مبصرا ينتج ان طلوع الشمس يستلزم صيرورة الاعمى مبصرا واذا ذكرنا
هذا القياس على هذا الوجه صار القياس حمليا فعلمنا انه لا تفاوت بين
هذا القياس الشرطي وبين قياس الحملي الا في تغير الالفاظ والاعتبارات
ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب العلمية فان قالوا انا اذا ذكرنا هذا
القياس على هذا الوجه الذي ذكرتم لم يكن الاوسط متكررا لانا اذا قلنا
طلوع الشمس يستلزم وجود النهار فههنا المحمول هو قولنا يستلزم وجود النهار
ثم اذا قلنا وجود النهار يستلزم كذا وكذا فالموضوع في هذه القضية
بعضها كان محمولا في القضية الاولى فلم يكن الاوسط متكررا بخلاف ما اذا
ركبنا هذا القياس من المقدمتين الشرطيتين فانا اذا قلنا وكلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالتالي في هذه القضية هو قولنا
النهار موجود ثم اذا قلنا وكلما كان النهار موجودا فكذا وكذا فقد جعلنا
تمام ما كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى وكان الاوسط ههنا تمامه
مكررا فظهر الفرق العقلي بين هذين النوعين من التاليف والتركيب
فنقول فالجواب عن هذا السوال مقامان المقام الاول انا اذا قلنا

فالنهار موجود فالتالی ههنا قولک فالنهار
فی الصغری کلما کانت الشمس طالعة
موجود بدلیل انک لو حذفت هذا الفاء وقلت کلما کانت الشمس طالعة
النهار موجود لم یکن الکلام مؤتلفا ولا مفیدا فائدة بسیطة فثبت ان هذه
الفاء جزء من التالی هذا بحسب اللفظ واما بحسب المعقول المحض فهو ان هذه
القضیة الشرطیة انما یتألف القیاس منها اذا کانت لزومیة وحینئذ
یصیر المعنی کلما کانت الشمس طالعة فانه یلزمه ویتبعه کون النهار موجودا
فهذا اللزوم جزء من التالی فاذا قلت بعده وکلما کان النهار موجودا
فکذا وکذا فتمام التالی فی الصغری ما صار مقدما فی الکبری فثبت انها
ههنا الاوسط غیر متکرر الا ان المقام الثانی هب ان قولنا طلوع الشمس
یستلزم وجود النهار ووجود النهار یستلزم ضرورة الاعشی مبصرا لیس
الاوسط فیها متکررا الا انا بینا ان عدم تکرر الاوسط لا یمنع من
الانتاج بل بدیهة العقل حاکمة بان الترکیب الذی ذکرناه ینتج ان
طلوع الشمس یستلزم کون الاعشی مبصرا واذا کان المقصود من هذا
القیاس لیس الا هذا المعنی وهذا المعنی حاصل فی الترکیب الحملی
کان العدول عنه الی العبارة الاخری محضا لفظیا عاریا عن
الفائدة فثبت بما ذکرنا ان هذه القیاسات الشرطیة عین
القیاسات الحملیة وانه لا فائدة فی افرادها بالذکر قال الشیخ
القیاس الاستثنائی الی آخر الفصل التفسیر قال مولانا رضی العباس

الاستثنائي اما ان يكون من المتصلات او من المنفصلات اما ان كان
من المتصلات فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي
ينتج نقيض المقدم تحقيقا للزوم فانه متى حصل اللزوم لزم من وجود الملزوم
وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم واما استثناء نقيض المقدم او
استثناء عين التالي فانه لا ينتج البتة لاحتمال كون اللازم اعم من الملزوم
وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم ولا من وجود
الاعم وجود الاخص اما ان كان القياس الاستثنائي مركبا من المنفصلة
فالمنفصلة اما ان يكون مانعة من الجمع والخلو معا وهي المنفصلة الحقيقية
او مانعة من الخلو فقط او مانعة من الجمع فقط وفي شرح نتيجة كل واحدة من هذه الاقسام
لا بد من تحقيق القول فيها فنقول القضية الشرطية المنفصلة لا بد وان يكون
مركبة من قضيتين فاما ان يكون مركبة من القضية ومن نقيضها او من القضية
ومن اللازم المساوي لنقيضها والحكم في هذين القسمين انه يمتنع اجتماع
الطرفين على الصدق معا وعلى الكذب معا واما ان يكون مركبة من القضية ومما هي
اخص من نقيضها كقولك هذا الشيء اما مجرد او اما متحرك والحكم في هذا القسم انه
يمتنع اجتماعهما على الصدق لكنه لا يمتنع اجتماعهما على الكذب واما ان يكون
مركبة من القضية ومما هو اعم من نقيضها والحكم فيها انه يمتنع اجتماعهما على
الكذب والا لزم ارتفاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعهما على الصدق
لانه كلما كان اعم من نقيض الشيء كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء لا محالة

ثم هذا القسم قد يكون مركبا من موجبة وسالبة كقولنا زيد اما ان يكون في البحر
واما ان لا يغرق فان تقديره اما ان يكون في البحر واما ان لا يكون واذا لم يكن
في البحر وجب ان لا يغرق لانا نعني بالبحر كل ما يغرق لكن قولنا ليس في البحر
بهذا التفسير اخص من قولنا ليس لا يغرق فاذا قلنا زيد اما ان يكون في البحر
واما ان لا يغرق فقد وضعنا في مقابلة قولنا زيد في البحر ما هو اعم من نقيضه
واعلم قد يكون هذه المنفصلة مركبة من سالبتين كقولك هذا الشيء اما ان لا يكون
حيوانا واما ان لا يكون نباتا واذا كان حيوانا لزمه ان لا يكون نباتا فاذا قلنا
هذا الشيء اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون نباتا كان حكمه ما ذكرناه
اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اما ان كانت المنفصلة مانعة الجمع
والخلو معا فهذه المنفصلة اما ان يكون ذات جزئين او اكثر فان كان
الاول كان استثناء وجود احدهما كان منتجا لنقيض الآخر واستثناء نقيض احدهما
كان منتجا لعين الآخر مثاله هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس
بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج
واما الثاني وهو ان يكون المنفصلة الحقيقية ذات اجزاء اكثر من اثنين فهو
مثل قولنا هذا العدد اما زائد او ناقص او مساوي واستثناء وجود احدها
كان ينتج نقيض البواقي كقولك لكنه زائد فينتج فليس بمساو ولا ناقص
اما لو استثنيت نقيض كل واحد منها ينتج منفصلة مركبة من الاجزاء
البواقي كقولك لكنه ليس بزائد ينتج فهو اما مساو واما ناقص واما

المنفصلة

المنفصلة التي تمنع الجمع ولا تمنع الخلو فمنع لقولنا هذا الشيء اما شجر واما حجر فههنا
استثناء عين التالي كان ينتج نقيض البواقي لانا حكمنا بان اجتماع
هذه الامور في الشيء الواحد محال لزم من وجود ايها كان عدم البواقي
واما استثناء النقيض ايها كان لا ينتج شيئا لانا علمنا انه يجوز ارتفاعها باسرها
فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد منهما على وجود الآخر ولا على
عدمه واما المنفصلة التي تمنع الخلو ولا تمنع الجمع فههنا يلزم من استثناء
نقيض ايها كان وجود الآخر لانا لما حكمنا بان ارتفاع احدهما يجزم
بحصول الآخر لان عند ارتفاع احد الطرفين لو ارتفع الشيء الآخر حينئذ
يكون الطرفان قد اجتمعا على الارتفاع وذلك محال اما استثناء وجود
ايها كان لا ينتج شيئا لانا لما حكمنا بان اجتماعهما جائز لم يلزم من وجود
احدهما لا وجود الآخر ولا عدمه فلا جرم لا يمكن ان يستدل بوجود واحد
منهما لا على عدم الآخر ولا على وجوده قال الشيخ قياس الخلف هو ان يأخذ
نقيض المطلوب ويضيف اليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج
فينتج شيئا ظاهر الاحالة فنعلم ان سبب تلك الاحالة ليس هو تأليف
القياس ولا المقدمة الصادقة بل سببها احالة نقيض المطلوب
فاذن هي محال فنقيضها حق التفسير قال مولانا رض فهذا الكلام واضح معلوم

وتحقيقه ان قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين
على ذلك النقيض ثم بامتناع ذلك النقيض على صحة النقيض الآخر او على صحة
النقيض احد الامور الداخلة في ذلك النقيض واما صورة هذا القياس
فهي ان تاخذ نقيض المطلوب وتضيف اليه مقدمات صادقة وتركبها
على صورة قياس منتج فينتج نتيجة ظاهرة الامتناع فنعلم ان سبب ذلك
المحال ليس تاليف القياس ولا المقدمة الصادقة لان الحق لا يستلزم
الباطل فعلمنا ان سبب لزوم ذلك المحال هو نقيض المطلوب وذلك
النقيض باطل فنقيض هذا النقيض وهو المطلوب حق وانما سمي القياس
قياس الخلف لوجهين الاول ان الخلف هو الردي من القول فلما لزم من
هذا التركيب نتيجة باطلة لا جرم سمي خلفا الثاني انك في هذا الطريق لا تثبت
مطلوبك بقياس متوجه اليه بل بقياس متوجه الى انتاج النتيجة الباطلة
ثم تستدل ببطلان تلك النتيجة على حقية المطلوب فكان الانسان ذهب
الى المطلوب من خلفه لا من قدامه والله تعالى اعلم قال الشيخ وان شئت
اخذت نقيض المحال واضفته الى الحق فينتج المطلوب على الاستقامة
التفسير قال مولانا رضي هذا العمل يسمى رد الخلف الى المستقيم ومثاله
انا ندعي ان قولنا كل انسان حيوان حق فنقول ان كذب هذا صدق
نقيضه وهو قولنا ليس كل انسان حيوان ونضم اليه مقدمة صادقة وهي

قولنا وكل ناطق حيوان ينتج من رابع الثاني فليس كل انسان ناطق وهذا
محال وهذا المحال انما لزم من فرضنا انه ليس كل انسان حيوان وكان هذا
باطلا فنقيضه حق وهو قولنا كل انسان حيوان واعلم ان النتيجة الباطلة
هي قولنا ليس كل انسان ناطق فان اخذنا نقيض هذه النتيجة الباطلة وهو
قولنا كل انسان ناطق وضممنا اليه المقدمة الحقة وهي قولنا وكل ناطق
حيوان انتج ان كل انسان حيوان على الاستقامة وهو المطلوب قال الشيخ
الاستقراء هو ان يتتبع حكما على كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها كما
يحكم ان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل وهذا لا يوثق به فربما
كان يوجد حيوان مخالفا لما رايت كالتمساح المفسر قال مولانا رض
اعلم ان الاستقراء ضد القياس وذلك لان الاستقراء هو ان يحكم على
الكلي لحصول ذلك الحكم في جزئياته والقياس هو ان يحكم على الجزئي لحصول
ذلك الحكم في الكلي اذا عرفت هذا فنقول الاستقراء على قسمين احدهما
ان يحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جميع جزئياته والثاني ان يحكم على الكلي
لحصول ذلك الحكم في بعض جزئياته والى هذين القسمين اشار الشيخ
بقوله هو الحكم على كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها اما القسم الاول
فذلك مثل ما اذا وقع الشك في ان الناطق هل هو مائت ام ليس بمائت
فتصفحت جزئيات الحيوان لا من جهة الناطق وغير الناطق بل من جهة

قسمة اخرى كالماشي وغير الماشي ووجد الجميع ما بالجميع اجزاء الاستقراء
فحينئذ نحكم على الحيوان بسبب هذا الاستقراء بانه ماشي ثم ننقل ذلك الى
الناطق فنقول كل ناطق حيوان وكل حيوان اما ماشي او غير ماشي
ينتج وكل ناطق ماشي وهذا انما يصح اذا كان الكلي قابلا لوجهين من القسمة
الحاصرة واما القسم الثاني وهو الحكم على الكلي لوجوده في بعض جزئياته
فهذا لا يفيد الا الظن لاحتمال ان يكون حال غير المذكور وان كان نادرا
بخلاف حال المذكور قال الشيخ واما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هو
موجود في الشاهد اقول قال مولانا رحمه الله كان الاولى ان يقال التمثيل هو
الحكم على صورة بمثل الحكم الثابت في صورة اخرى ثم بعد هذا يتفرع على اربع
وجوه فتارة يكون الحاقا للغائب بالشاهد كما انه تعالى عالم بالعلم كما ان
الواحد منا عالم بالعلم والله تعالى موجود فوجب ان يكون مختصا بالجهة
والحيز كما ان الواحد منا يكون كذلك وتارة يكون الحاقا للشاهد
بالغائب كما يقال لو قدر الواحد منا على ايجاد بعض الاشياء لقدر
على ايجاد كل الاشياء كما في حق الله تعالى وتارة يكون الحاقا الغائب
لغائب اخر كما قال المعتزلة اجمعنا على انه تعالى مريد بالارادة فوجب
ان يكون عالما بالعلم وتارة يكون الحاقا الشاهد بشاهد كما قال المعتزلة

الحق

اجمعنا على ان الواحد منا انما يكون متحركا لاجل قيام الحركة فوجب ان يكون
انما كان مدركا لاجل قيام الادراك به فثبت ان التمثيل حاصل في
هذه الصور الاربع وكلام الشيخ مشعر بانه مخصوص برد الغائب الى
الشاهد ويمكن ايضا تصحيح كلامه وهو ان يقال مراده من الغائب المشكوك
المختلف فيه ومن الشاهد المعلوم المتفق عليه وح يكون لفظه متناولا
للاقسام الاربعة التي ذكرناها قال الشيخ واوثقه ما يكون المشترك
فيه علة للحكم في الشاهد ثم انه بين انه ضعيف من وجهين الاول
ان ذلك المشترك لعله ما يكون علة لثبوت الحكم في الشاهد من حيث
انه في الشاهد وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون علة للحكم في الغائب
لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ويكون علة ذلك الحكم احد قسمي
ذلك المشترك وحينئذ لا يلزم ان يكون ذلك المشترك علة لذلك
الحكم مطلقا قال الشيخ فان لم يكن هذا الى ان وصح ان الحكم معلل
للعموم القدر المشترك انقلب التمثيل برهانا التفسير قال مولانا رضي
صدق الشيخ فيما قال وذلك لانا اذا قلنا عالمية الواحد منا معللة
بالعلم فوجب ان يكون عالمية الله تعالى كذلك فيقال عالمية الله الواحد
منا معللة بالعلم المحدث والعلم المحدث يمتنع ثبوته في حق الله تعالى

اولنعل العالمية قسمان عالمية جايزة وعالمية واجبة والعالمية الجايزة هي
المعللة بالعلم واما عالمية الله تعالى فهي واجبة فلا يلزم تعليلها بالعلم اذا عرفت
هذا فنقول ان توجه هذا السوال الان فقد سقط الاستدلال اما لو ثبت
ان العالمية من حيث هي عالمية معللة بالعلم من حيث هو علم انقلب هذا التمثيل
برهانا لانا نقول عالمية الله تعالى عالمية وكل عالمية فهي معللة بالعلم ينتج
ان عالمية الله تعالى معللة بالعلم قال الشيخ المصنف قياس مذكور صغراه
فقط كقولهم فلان يطوف بالليل فهو مخلط وحذف الكبرى اما للاستغناء
او للمغالطة التفسير قال مولانا رح اما الذي للاستغناء فكما يقال انه
يصح ان نعلم ذات الشيء مع الذهول عن كونه موثرا فيكذا فوجب
ان يكون ذاته مغايرة لموثريته والمنتج لهذه النتيجة في الحقيقة هو
تلك المقدمة مع مقدمة اخرى وهي قولنا وكل ما صح العلم به مع الذهول
عن غيره فهما متغايران الا ان هذه المقدمة لما كانت ظاهرة
جلية لا جرم حذفناها لاجل الاستغناء عن ذكرها بسبب ظهورها واما الذي
يكون الغرض من الحذف ايقاع المغالطة فهو انا اذا قلنا فلان يطوف
بالليل فهو مخلط كان ذلك موهما لصحة هذه النتيجة اما لو صرحنا
بالكبرى وقلنا وكل من طاف بالليل فهو مخلط فههنا يظهر للعقل كذب

هذه المقدمة الكلية واذا وقف العقل على كذبها محيئذ لا يبقى ظن صحة تلك
النتيجة فلاجرم وجب حذف الكبرى ههنا ليبقى الظن انما كلما الفصل
الخامس في انولوطيقا الثانية قال الشيخ المقدمات التي منها يولف
البراهين هي المحسوسات كقولنا الشمس مضيئة والمجربات كقولنا
الشمس يسرق ويعرب والسقمونيا يسهل الصفراء والاوليات كقولنا
الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية والمتواترات
كقولنا ان مكة موجودة التفسير قال مولانا رضي اعلم ان التصديقات
لا يمكن ان يكون كلها كسبية والا لافتقر كل تصديق الى تصديق آخر
قبله فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان والموقوف على المحال
محال فكان يلزم ان لا يحصل شيء من التصديقات الكسبية فثبت ان القول
بان كل التصديقات كسبية يمنع من كون شيء منها كسبيا وما ادى ثبوته
الى نفيه كان باطلا فكان القول بان كل التصديقات كسبية باطلا
ولما ثبت هذا ظهر ان التصديقات تنتهي بالآخرة الى تصديقات
غنية عن الاكتساب فنقول انها اما ان يكون مستفادة من العقل
او من الحس او من مجموعهما اما المستفادة من العقل المحض فهو الاوليات
وذلك لان كل قضية فلها موضوع ولها محمول وكل قضية يكون مجردة

تصور موضوعهما وتصور محمولهما كما في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول
الى ذلك الموضوع او بسلبه عنه فتلك القضية هي المسماة بالاولية
وانما سميناها بهذا الاسم لان العقل يحمل ذلك المحمول ابتداء او
اولا على ذلك الموضوع من غير توسط شيء آخر بين ذلك المحمول اما القضية
المكتسبة فالعقل يحمل ذلك المحمول على الحد الاوسط ثم يحمل ذلك
الاوسط على الموضوع الذي هو الحد الاصغر فحينئذ يحمل ذلك المحمول على
ذلك الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه فحينئذ لا يكون ذلك الحمل
حملا اولا بل حملا ثانيا اذا عرفت هذا فنقول ههنا سؤالات السؤال
الاول ان يقال هذه القضية الاولية ان كانت من لوازم العقل فيجب
ان لا ينفك العقل من الشعور بها البتة وان يكون هذه القضايا حاضرة
في الذهن خاطرة بالبال ابدا وان لم يكن من لوازم العقل كانت
مكتسبة لا اولية والجواب انا لا نقول ان غريزة العقل توجب حضور
هذه القضايا مطلقا حتى يلزمنا ما ذكرتم بل نقول ان غريزة العقل
توجب هذا الحكم بشرط حضور تصور ماهية موضوعها وماهية محمولها
في العقل واذا لم يحضر هذان التصوران في غريزة العقل وقد فات
شرط الايجاب فلا جرم يفوت الاثر السؤال الثاني مذهب الشيخ

ذلك الموضوع ثم

ان

ان القضايا المشهورة والقضايا الوهمية قد يساوي القضايا الاول
في القوة والجزم ثم انه فرق بين الاوليات وبين المشهورات بطريق
وبين الاوليات والوهميات بطريق آخر اما الفرق بين الاوليات
وبين المشهورات فقال انا نفرض انفسنا كان خلقنا الآن وما خالطنا
احدا وما شاهدنا شيئا وقدرنا زوال موجبات الالف والعادة عن
انفسنا ثم انا نعرض في هذه الحالة على عقلنا ان الواحد نصف الاثنين.
وعرضنا ايضا على عقلنا في هذه الحالة ان الكذب قبيح فانا نجد العقل
في هذه الحالة جازما بالاول متوقفا في الثاني فعلمنا ان جزمنا بان الكذب
قبيح ليس الا لاجل الالف والعادة قال واما الفرق بين الاوليات
وبين الوهميات وهي مثل قولنا كل موجود فهو في جهة فهو ان الوهم قد ساعد
على التصديق بما ينتج نقيض حكمه والعقل ليس كذلك فعلمنا ان الوهم.
كاذب مثاله ان يقول كل ما حصل في حيز وجهة فلا بد وان يتميز يمينه عن يساره
وفوقه عن تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن
فليس بواجب فالوهم ساعد على كل هذه المقدمات ولا شك
انها تنتج ان كل ما كان مختصا بالجهة فهو ليس واجب الوجود لذاته فاذا
حكم بعد ذلك بان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مختصا بالجهة

فهو ليس واجب الوجود لذاته فاذا حكم بعد ذلك بان واجب الوجود لذاته
يجب ان يكون مختصا بالجهة فههنا الرسم حكم بحكم وحكم ايضا بما يوجب نقيض
ذلك الحكم فعلمنا انه كاذب واما حكم العقل فانه لا يكون كذلك
فلا جرم علمنا ان حكمه صادق هذا غاية كلام الشيخ في تقرير هذين الفرقين
قال مولانا رح وعندي ان ذلك ضعيف جدا اما الفرق الاول فبيان ضعفه
ان نقول هل ندعي ان القضايا قد تبلغ بسبب الالف والعادة في
القوة والشدة الى حد قوة الاوليات او لا ندعي ذلك فان لم ندعي لم نقل
بذلك لم يكن بك حاجة الى تقرير هذا الفرق البتة وان ادعيت
ذلك فنقول ان هذا الفرق لا يزيل هذا الاشتباه وبيانه من وجوه
الاول ان اقصى ما في الباب انا نفرض زوال الاخلاق والعادات
عن انفسنا الا ان فرض الخلو لا يوجب حصول ذلك الخلو فان قاسي
القلب اذا فرض نفسه رحيما فانه لا يصير رحيما بسبب هذا الفرض
فاذا سلمت ان حصول الالف والعادة مما يوجب العاس
للاوليات لغيرها ثم ان بينا ان فرض زوال الالف والعادة لا يوجب
زوالها فحينئذ نقول انا وان فرضنا زوال الالف والعادة وسائر الامور
الخارجية فلعلها ما زالت بل بقيت وعلى تقدير البقاء فالموجب للتهمة باق

عنه

عند هذا الفرض فوجب ان لا يزول هذه الشبهة الثانية هب ان فرض
الزوال يوجب حصول الزوال ولكنه ربما حصل في النفس اخلاق
كثيرة ولا يكون عند الانسان شعور بحصولها واذا لم يكن له شعور
بها امتنع عليه ان يفرض ازالتها عن نفسه ومع قيام هذا الاحتمال
كان بقاء سبب الغلط قايما على سبيل الاحتمال فوجب ان لا يزول
الشبهة الثالثة ان العلم بان هذا الطريق الذي ذكرتم يوجب
الفرق بين الاوليات وبين المشهورات يحتمل ان يكون
من باب العلم بالبديهة ويحتمل ايضا ان يكون من باب
المشهورات فيفتقر امتياز هذا الطريق الذي ذكرتم عن المشهورات
الى طريق آخر ولزم التسلسل وهو محال الرابعة ان هذا الطريق
الذي ذكرتم في الفرق بين هذين البابين ليس معلوما بالبديهة
بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق فالقول بان البديهيات
لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق توقيف للحكم بصحة
البديهيات على النظريات لكن النظريات موقوفة على البديهيات
فيلزم الدور ويلزم سقوط البديهيات والنظريات معا

عن الاعتبار الخامس انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد بين المشهورات
البينة في قوة البديهيات ولا قريبة منها وذلك لان قولنا الظلم
قبيح ان كان المراد بكونه قبيحا كونه مخلا لمصالح العالم علاجه وينفر
عنه طبع من كان محتاجا الى جلب المصالح ودفع المفاسد فهذا المعنى
حق صحيح لا شك فيه وصحته معلومة في بداية العقول الا ان القبح بهذا المعنى
لا يمكن تحقيقه في حق الاله المتعالى عن المنافع والمضار وان كان
المراد من كونه قبيحا امرا سوى ذلك فذلك المعنى غير متصور فضلا عن
ان يكون مصدقا به وفضلا عن ان يكون ذلك التصديق تصديقا جازما
بديهيا فعلمنا ان كلامهم في تقرير هذا الفرق مختل واما الفرق الذي
ذكره الشيخ بين الاوليات وبين الموهومات فنقول ان عنيت
هذه الوهميات لا تبلغ في القوة مبلغ البديهيات فحينئذ لا حاجة
الى هذا الفرق وان ادعيت المساواة في القوة فنقول هذا باطل
وبتقدير ان يكون الامر كذلك فالفرق الذي ذكرته باطل اما
المقام الاول وهو ان ذلك باطل فنقول الذي يدل على بطلانه
انا اذا عرضنا على عقولنا ان الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا
في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في متحيز وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم

بكونه (margin)

ولا حالا في متحيز (margin)

والجد (catchword)

ولم يجد جزم العقل بامتناع وجود هذا التقسيم الثالث جاريا مجرى جزمه
بامتناع الجمع بين الوجود والعدم بل لا يجد العقل جازما بامتناعه البتة
فثبت ان هذه المقدمة ما بلغت مبلغ البديهيات في القوة واما
ان سعد ان يكون الامر كذلك فان الفرق الذي ذكره باطل فتقريره
من وجوه الاول ان نقول انه انما حكم بفساد حكم الوهم بان الوهم حكم
بان كل موجود في الجهة لانه وجد الوهم قد ساعد على تسليم مقدمة ينتج
نقيض ذلك الحكم فعلى هذا التقدير انما نعلم ان حكم العقل صحيح اذا علمنا
انه لم يحكم بما يوجب نقيض ذلك الحكم الا ان هذا العلم انما يحصل اذا عرضنا على العقل
جميع المقدمات التي لا نهاية لها وعلمنا ان العقل لم يحكم في شيء منها
بحكم يوجب نقيض حكمه في هذه الصورة فعلى هذا العلم بصحة حكم العقل
في القضية المعينة يلزم ان يتوقف على علمنا باحكام القضايا
التي لا نهاية لها وعلى العلم بان شيئا منها لا يوجب نقيض
هذا الحكم الا ان هذا الشرط متعذر التحصيل فوجب ان يبقى المشروط
مشكوكا وذلك يوجب القدح في البديهيات واشتباهها
بالقضايا الباطلة الثاني وهو انا نجد في انفسنا جزما قطعيا
في بعض القضايا ثم انكم زعمتم ان هذا الجزم تارة يكون من قوة مسماة

بالعقل وتارة من قوة اخرى يسماه بالوهم الا ان الفرق بين العقل
والوهم ليس معلوما بالبديهة بل اقصى ما في الباب ان يكون ذلك
معلوما بالاستدلال الدقيق فلو توقف الجزم بصحة البديهيات
على هذا الفرق ثم ثبت ان هذا الفرق لا يعلم الا بالنظر الدقيق
كان هذا الحكم يتوقف صحة البديهيات على صحة النظريات لكن
صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات فيلزم الدور وهو باطل
والثالث في القدح في هذا الفرق سائر الوجوه المذكورة في الوجه
الاول فثبت بما ذكرنا ان هذه الفروق ضعيفة وانا سلمنا حصول
الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات
لزمنا القول بالسفسطة لزوما لا خلاص عنه السؤال الثالث ذكره
الشيخ في مثال الاوليات مثالين وهو قولنا الكل اعظم من الجزء
والاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية واعلم ان المقدمة
الاولية حقا عندي هي قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
فاما قولنا الكل اعظم من الجزء فهو فرع على تلك المقدمة وذلك
لانا نقول ان كان الكل مساويا للجزء فحينئذ لا يبقى بين وجود
الجزء الاخر وبين عدمه تفاوت في نفس الامر وحينئذ يصدق

على ذلك

على ذلك الجزء كونه موجودا معدوما معًا وهو محال واما قولنا الاشياء
المتساوية لشيء واحد متساوية فذلك لان الاشياء اذا كانت مساوية
لشيء واحد فكانت حقيقة تلك الاشياء وحقيقة ذلك الشيء الواحد
واحدة فلو لم تكن تلك الاشياء متساوية لم تكن حقيقتها واحدة
فحينئذ يلزم في تلك الاشياء ان يكون حقيقتها واحدة فيلزم الجمع بين
الوجود والعدم واذا ثبت هذا فنقول جزم العقل بهاتين القضيتين
انما كان بواسطة تلك القضية الاخرى فلم تكن هاتان القضيتان من
الاوليات هذا كله هو القضايا المستفادة من العقل واما المستفادة
من الحس فهي المحسوسات وهي كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة وفيه
سؤالات السؤال الاول ان الحواس كثيرة الاغلاط فان البصر
قد يدرك المتحرك ساكنا والساكن متحركا فان الذي في السفينة
قد يحسب السفينة واقفة والشط متحركا مع انه بالعكس وقد يرى
الكبير صغيرا والصغير كبيرا واذا كان الامر كذلك احتيج في تمييز صوابها
عن خطائها الى حاكم اخر يحكم عليها وحينئذ لا يكون الحس حاكما اولا
بل الحاكم الاول وهو العقل السؤال الثاني ان الحس لا يعطي الحكم
الكلي بل الجزئي والحكم الجزئي لا ينتفع به لا في الحدود ولا في البراهين فانه

لاحد للفاسدات ولا برهان على الفاسدات اللهم الا ان يقال الاحساس
بالجزئيات يعد النفس لقبول صورة كلية من المفارقات الا ان تلك
الصورة الكلية يكون عقلية لا حسية فظهر بهذا ان قول الشيخ
في مثال المحسوسات انها كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة ليس
كما ينبغي وذلك لان قولنا الشمس مضيئة قضية كلية والحس لا يدرك
الكليات واما قولنا هذه الشمس مضيئة فهي محسوسة وكذا الكلام في
قولنا النار حارة السوال الثالث ان الحس انما يحس بالحاضر الموجود
فاما ان ذلك الشي يمتنع ان يكون بخلافه فذلك غير محسوس وما لم يحصل
به اعتقاد انه يمتنع ان يكون الحكم بخلاف ما اعتقدناه فانه لا ينتفع
في البراهين التي لا يطلب منها الا الجزم السوال الرابع ان الحس
لا يتعلق الا بالضوء فاما الشعور بان جرم الشمس موصوف بذلك
الضوء فذلك غير محسوس البتة لان اتصاف الشي بغيره اما ان يكون امرا
نسبيا لا وجود له في الخارج او ان كان موجودا في الخارج لكنه ليس المبصر
فثبت بما ذكرنا ان هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض بل حصولها ليس الا
من العقل والحس جاري في هذا الباب مجرى الخادم والآلة
واما القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل فهي نوعان الاول

الحا

المجربات وذلك لانا اذا رأينا ان الشي دار مع غيره وجوداً
وعدما حكمنا بكون احدهما علة للآخر كقولنا السقمونيا يسهل الصفراء
وفيه سؤالات السؤال الاول الشي كما يدور مع علته المؤثرة فيه وجودا
وعدما فقد يدور مع الفصل المقوم لنوع تلك العلة والى صفته المساوية
والشرط تاثيرها في المعلول مع ان شيئاً من ذلك ليس بعلة السؤال
الثاني كما ان المعلول يدور مع العلة وجودا وعدما فالعلة ايضاً
يدور مع المعلول المساوي لها وجودا وعدما فالدوران مشترك
بين الحاصين والعلية غير مشترك فيهما بين الجانبين والعجب
هولاء الافاضل انهم حين حاولوا بيان ان التمثيل لا يفيد العلم منعوا
ان التعويل على الطرد والعكس لا يفيد العلم بالعلية ثم انهم ذكروا
ان التجربة يفيد اليقين مع انه لا معنى للتجربة الا الطرد والعكس وهذا
من العجايب السؤال الثالث ان الانسان في بلاد الزنج لا يكون
الا اسود فلو فرضنا انسانا ما راى الا بلاد الزنج ولم يسمع بوجود ساير
البلاد فهل له ان يحكم بان كل انسان اسود فلما لم يجزم ذلك علمنا فساد
هذا الاعتبار السؤال الرابع ان هذه القضايا التجربية لا يثبت صحتها
الا بعد مقدمات كثيرة مثل ان نقول هذا الجسم الحادث لا بد له من سبب

الحكم

حادث وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك الجسم او امرا حالا فيه
او امرا هو محله او امرا مباينا عنه وغير جائز ان يكون المؤثر نفس الجسم
ولا ما يكون محلا له ولا ما يكون مباينا عنه ثم انه لا يمكن ان يطال
استناد هذا الامر الى الامر المباين الا اذا علمت ان اله العالم
موجب بالذات لا فاعل بالاختيار لان بتقدير كونه فاعلا بالاختيار فلعله اجرى عادته وطردت سنته بايجاد ذلك الاثر عقيب
ذلك السبب من غير ان يكون لذلك السبب فيه تاثير فثبت
انه لا يمكن اثبات ذلك المؤثر الا بعد هذه المقدمات ثم تعلم ان
المؤثر يمتنع انفكاكه عن الاثر ويمتنع ان يوجد في ذلك المحل
ما يمنعه من التاثير ثم ان بعد ظهور هذه المقدمات يعلم ان ذلك
الاثر انما صدر عن ذلك المؤثر فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا
التجربية موقوفا على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة فكيف
يمكن جعل هذه المقدمة في المبادي الغنية عن الحجة والبرهان السؤال
الخامس وهو ان الجزم بصحة هذه القضايا التجربية ان كان غنيا
عن البرهان كان ذلك من الاوليات فلم يمكن جعلها قسما اخر
سوى الاوليات وان افتقر الى برهان او فحينئذ لا يمكن جعلها من

البادي

من المبادی الثوانی فی القضایا المستفادة من مجموع العقل والحس الحدسیات
قال الشیخ مثاله ما نشاهده من اختلاف نور القمر بسبب قربه وبعده
من الشمس وذلک یفید الحدس بان ذلک النور مستفاد من الشمس
قال مولانا رحمه لیس الا الطرد والعکس وقد عرفت انه لا یفید الظن
فضلا عن الیقین ثم ان العلم بانه لما اختلف اشکال نور القمر بحسب
بسبب القرب والبعد من الشمس وجب ان یکون نوره مستفادا
من الشمس ان کان غنیا عن البرهان کان ذلک فی البدیهیات
ولا یمکن جعله قسما آخر وان کان محتاجا الی البرهان فکیف یمکن
جعله من اوائل البرهان ج قال ابو الفهیم المصری ان هذا القدر
لا یدل البتة علی ان نور القمر مستفاد من الشمس لاحتمال ان یکون
احد نصف کره القمر مستدیر علی مرکز نفسه حرکة مشابهة لحرکة فلکیة
فعند الاجتماع یکون نصف المظلم الی السما بالتمام ونصف المضی الی
فوق بالتمام وبعد الاجتماع یصیر جزء من نصف المضی مقابلا لنا بسبب
الاستدارة تلک الکرة علی مرکز نفسها وکلما ازداد بعده عن الشمس
ازداد نصف المضی ظهورا لنا فاذا صار مقابلا للشمس صار نصف الکف

هذا الضرر غایة الضعف وبیانه فان ان حاصل هذا المعنی ...

مضیا بالطبع ونصفه الباقی مظلما بالطبع ثم ان کرة القمر ...

بتمامه مقابلا لنا ومع قيام هذا الاحتمال لا يلزم من اختلاف نور القمر با
الزيادة والنقصان بحسب قربه وبعده من الشمس ان يكون نوره مستفادا
من الشمس ثم قال الدليل المعتمد في هذا الباب زوال النور عن وجه
القمر عند الخسوف وذلك طريق آخر سوى ذلك الطريق فان قال
قايل جرم القمر بسيط ويمتنع ان يكون احد وجهيه مضيا والآخر مظلما
مظلما فنقول لانم انه بسيط وما الدليل الذي ذكرتموه في بساطة
الاجرام الفلكية لا يجري الا في الفلك الاقصى فهب انا سلمنا انه بسيط
الا ان ذلك لا يمنع مما ذكرناه والدليل عليه المحو الذي نرى في وجه
القمر ثم هب ان كل ذلك صحيح الا ان مجرد اختلاف نور القمر بحسب
قربه وبعده من الشمس لا يدل على ان نوره مستفاد من الشمس الا
مع هذه المقدمة وعلى هذا التقدير فان هذه القضية يكون قضية
مفتقرة الى البرهان الدقيق الغامض فكيف يمكن جعلها من مبادي
البراهين النوع الثالث من المقدمات التي قيل انها من المبادي
مقدمات قياساتها معها وهذا النوع كان يجب ان يذكر في
القضايا المستفادة من العقل المحض قال الشيخ وهذا مثل علمنا

عليه فان الدليل

بان

١

بان الاربعة زوج فان هذه المقدمة يظن انها بديهية وليست
كذلك بل هذه المقدمة انما يعلم بواسطة احد الاوسط الا ان
ذلك الوسط لا يزول عن الذهن ولا يغيب عنه فلاجرم كان
العلم به حاضرا ابدا وتقريره انا نعلم ان كل اربعة فانها ينقسم بقسمين
متساويين فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين هو
نفس العلم بكونها زوجا وحينئذ يبطل هذا الكلام فان قالوا الزوجية
ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين بل عن كيفية
اخرى مخصوصة لازمة لهذه الحالة فنقول فاذا كان المراد من الزوجية
ماذكرتم فلا نسلم ان هذه الحالة مشهورة فضلا عن ان يكون مصدقا بها
وفضلا عن ان يكون ذلك التصديق تصديقا بديهيا فانا لا نعقل
من الزوجية الا مجرد انها تقبل الانقسام بقسمين متساويين
النوع الرابع من المقدمات التي قيل انها من المبادي المتواترات
وهي كقولنا ان مكة موجودة واعلم ان الشيخ لم يستقص في شيء
من كتبه الكلام في حقيقة الخبر المتواتر قال مولانا رض للمتواتر
شرطان احدهما ان يكون المخبرون قد اخبروا عن وجود امر محسوس

ونعلم ان كل ما كان كذلك
نفيه. انا علمنا ان الاربعة زوج
علمنا بانها تقبل الانقسام
ولقائل ان يقول هذا الكلام
اذا كان المراد من كون الاربعة
او انتفاء الكونها قابلة للانقسام
متساويين حتى يقال العلم بكونها
بقسمين متساويين اوجب العلم
اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد
للانقسام بقسمين متساويين

مثل ان قالوا رأينا ان محمد عليه السلام وسمعنا منه ادعاء النبوة
اما لو اخبروا عن امر غير محسوس لم يفد هذا الاخبار العلم وذلك لان
ذلك الامر لو كان معلوم الصحة في بديهة العقل كانت صحته معلومة
من بديهة العقل لا من ذلك الخبر وان لم يكن معلوم الصحة
في بديهة العقل لم يفد ذلك الاخبار علما فان اهل الشرق
والمغرب لو اتفقوا على الاخبار عن حدوث العالم لم يكن العلم حاصلا
بذلك الا بالدليل والشرط الثاني بلوغ المخبرين في الكثرة
الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب واعلم انه ليس لتلك الكثرة
حد معين وذلك لان كل عدد يفرض فان العقل يحكم بانه
كما جاز الكذب على ذلك العدد هو بنقصان واحد فكذلك يجوز
الكذب على ذلك العدد وانه لا تفاوت حال هذا الجواب
بسبب نقصان واحد او زيادة واذا عرفت هذا فنحن لا نستدل
بحصول كمال العدد على حصول العلم بل نستدل بحصول العلم على
حصول كمال العدد فهذان الشرطان كافيان في حصول العلم
اذا قال المخبرون نحن شاهدنا ذلك فاما اذا قالوا نحن سمعنا

ثم

قوما آخرين اخبروا انهم سمعوا اقواما آخرين انهم اخبروا انهم
شاهدوا ذلك الامر المحسوس وذلك مثل اخبار اهل عصرنا
عن وجود محمد وموسى وعيسى فههنا لا بد من شرط ثالث وهو ان يعلم
انه كان حال كل واحد من طبقات المخبرين في الكثرة وامتناع
المواضعة على الكذب مثل حال هؤلاء الاخرين فهذا جملة الكلام في
ضبط شرائط التواتر ولقائل ان يقول السؤال عليه من وجوه ا
ان خبر المتواتر يدل على انه كان قد حصل الاحساس لبعض
الناس بذلك الشيء المخبر عنه والاخبار يدل على وجود ذلك
الاحساس وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس فالتواتر
دليل الدليل فكان جعل المتواترات قسما واقعا في مقابلة
المحسوسات خطأ ب ان التواتر لا يفيد العلم الا بوجود
المحسوسات وانت تعلم ان المحسوسات اشخاص كائنة فاسدة
ونعلم انه لا حد للكائنات الفاسدات ولا برهان عليها
وكان دخول المتواترات في صناعة الحد والبرهان قليل الفائدة
ج انه لا نزاع انه لا يمتنع اقدام كل واحد من اهل التواتر

على الكذب ولا نزاع في ان اقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز
اقدام غيره على الكذب فاذا كان الجواز قائما في حق كل واحد
واحد وثبت ان الاجتماع غير مانع من ذلك وجب ان يبقى ذلك
الجواز حال الاجتماع كما كان حاصلا حال الانفراد وذلك يفيد القطع
بانه لا يمنع اقدام الكل على هذا الكذب ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين
التام وايضا اما ان يقال حصل في الوجود عدد مخصوص يمتنع اطباقهم
على الكذب او يقال ليس الامر كذلك والاول باطل لانه لا عدد بعينه
الا ويحال ذلك العدد بنقصان واحد او اثنين مساوي لحاله
في جواز الاقدام على الكذب والثاني يوجب القدح في التواتر
وذلك لانه اذا لم يكن شيء من الاعداد المعينة له صلاحية ايجاب هذا
العلم فحينئذ لا ندري ان هذا الاعتقاد الذي حصل في القلب اهو ظن
قوي او علم يقيني وحينئذ لا يبقى عليه تعويل ه سبب ان اهل التواتر
اذا قالوا شاهدنا الشيء الفلاني او سمعنا الكلام الفلاني
فانه يفيد العلم بحصوله اما اذا قالوا انا اقواما اخبرونا انهم
رأوا او اقواما اخرين اخبروا انهم شاهدوا الشيء الفلاني كان اخبار

٤

عن الاشخاص الماضية في القرون الخالية فكيف يفيد مثل هذا الخبر
علماً يقينياً وذلك لان هذا الخبر لا يفيد اليقين الا اذا علمنا ان
طبقات المخبرين في كل عصر وزمان كان بالغاً في الكثرة الى حيث
يمتنع اتفاقهم على الكذب لكن علمنا بان المخبرين كانوا كذلك علم
بصفة من صفاتهم وحال من احوالهم والعلم بصفة الشيء مشروط بالعلم
بذاتها فلما جهلنا ذوات اولئك الماضين فكيف يمكننا ان نعلم
انهم كانوا بالغين في الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب
واذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيداً للعلم ومعلوم ان اخبار
هؤلاء الحاضرين متفرعة على اخبار اولئك الماضين فاذا وقع
الشك في الاصل فكيف يبقى اليقين في الفرع فهذه سؤالات
ضعيفة على التواتر ... ان التواتر يفيد العلم الا انا توافقنا
على انه ما لم يحصل هذه الشرائط المذكورة لم يكن المتواتر مفيداً
للعلم واعتبار هذه الشرائط لا سبيل اليه الا بمحض العقل فلولا
ان العقل راعى هذه الشرائط والا لما حصل العلم فرجع حاصل
الامر الى ان العقل يستعان بمحض السمع في سماع ذلك الخبر ويستعان

يحس البصر في ان راى تلك الكثرة العظيمة في عدد اولئك المخبرين ثم اعتبر
مقدمات اخرى عقلية مضافة الى هذا المسموع وهذا المبصر استنتج
العلم من مجموع هذه الامور وحينئذ يظهر ان الحاكم بذلك الحكم هو العقل
فان بديهة العقل حكمت بان صدور مثل هذا الخبر على مثل هذا المخبر عنه
عن هؤلاء المخبرين مع كثرتهم ممتنع الا اذا كانوا صادقين فكان
الحاكم بذلك هو بديهة العقل ويرجع حاصل الكلام الى ان هذه
المقدمة مقدمة بديهية اولية واذا كان هذا قسما من اقسام الاوليات
البديهيات امتنع ان يقال ان هذا قسم آخر مغاير للبديهيات
فهذا هو الكلام الملخص في تقرير هذه المبادي ويرجع حاصل كلامنا
الى ان مبدأ المبادي ليس الا المقدمات البديهية واعلم
ان ههنا مقدمات قد تغلب على بعض الطبائع العامية
انها قوية جلية وهي في الحقيقة باطلة فيجب التنبيه عليها فالمقدمة
الاولى ان من ادعى امرا من الامور فربما قيل له اذكر له مثالا فان
عجز عن ذكر المثال ظنوا انه باطل مثاله اذا قلنا انه تعالى ليس في الحيز
والجهة فربما قيل انا لا نجد لهذا مثالا من الموجودات فكان القول به
باطلا واعلم ان هذا الكلام باطل لان كون الشيء حقا في نفسه
لا يتوقف على ان يحصل له نظير والا لزم ان يتوقف كل واحد من النظيرين
على الآخر ويلزم الدور وهو محال فثبت ان حصول الشيء في نفسه

لا يتوقف

لايتوقف على حصول نظره واذا كان كذلك لم يلزم من عدم النظر
قدح في حصوله المقدمة الثانية قولهم صحة الحكم على الشي يستدعي صحته
على مثله لان المثلين حكمهما حكم واحد وهذا ايضا ضعيف لان
المثلين لابد وان يخالف كل واحد منهما صاحبه في تعينه وتشخصه
والا لزم ان يكون احد المثلين عين الاخر وذلك محال واذا ثبت
هذا فلعل هذا التشخص شرط لذلك الحكم او تشخص الشخص الاخر
مانع عنه ويمكن ان يجاب عنه بان التشخص قيد عدمي والقيد العدمي
لادخل له في التاثير والمقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا نفي العدد اصلا او اثبات عدد لا نهاية له قالوا لو
اصلا او يوجد عدد لا نهاية له ثم تارة يقولون لكنه يمتنع وجود عدد
غير متناه فوجب ان لا يوجد العدد اصلا واخرى يقولون لكنه وجد العدد
فوجب ان يوجد عدد غير متناه مثال الاول قولهم لو كان الاله اكثر من
واحد لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم ان يحصل في الوجود الهة
لا نهاية لها وهو محال او ان لا يوجد الا الاله الواحد وهو المطلوب و
مثال الثاني ان يقال ليس تعلق علم الله تعالى ببعض المعلومات اولى من تعلقه
بالباقي فاما ان لا يتعلق بشيء من المعلومات وهو باطل لما ثبت
انه تعالى عالم بمخلوقاته واما ان يتعلق بالكل وهو المط واعلم
ان هذه المقدمة ضعيفة لان قول القائل ليس عدد اولى من عدد

عدد اولى من عدد فاما ان لا

ان كان المراد منه عدم هذه الاولوية في الذهن فهذا مسلم الا ان هذا
لا يفيد الا توقف الذهن وتبلد العقل وان اريد عدم هذه الاولوية
في نفس الامر فهذا ممنوع ولا بد من الدلالة عليه المقدمة الرابعة ربما اشتبه
على بعضهم الامكان الذهني بالامكان الخارجي مثاله ان الانسان اذا سمع
في اول الامر ان العالم قديم او حادث وقف عقله ههنا قبل الدليل
وقال يجوز ان يكون قديما وان يكون حادثا فهذا التجويز تجويز ذهني
عقلي اما في الخارج فهذا الجواز مفقود لانه اما ان يجب ان يكون قديما
او يجب ان يكون حادثا واما الجواز الخارجي فهو كقولنا هذا الجسم يجوز
ان يبقى في مكانه ويجوز ان ينتقل عنه فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا
بل هو جواز خارجي بمعنى ان العقل قاطع بانه لا امتناع في وجود هذا الحكم
ولا امتناع في عدمها فثبت ان الجواز بالمعنى الاول مغاير للجواز بالمعنى الثاني
فيجب على العاقل ان يتنبه لهذا الفرق والمقدمة الخامسة ربما اشتبه
على بعضهم الوجوب المتقدم على الوجود بالوجوب المتاخر عن الوجود فانا اذا
حكمنا على شيء بانه ممكن في وجوده وعدمه فربما قيل ادعاء هذا الامكان محال
لان هذا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فوجوده
ينافي عدمه فوجب ان ينافي امكان عدمه لانه حال كونه موجودا امتنع
ان يكون معدوما فكيف يعقل ان يقال انه في هذه الحالة يمكن ان يكون

معدوما

معدوما واما ان كان معدوما فعدمه ينافي وجوده فوجب ان ينافي امكان
وجوده اذا كانت الحقيقة والماهية لا تنفك عن الوجود وعن العدم
فكان كل واحد منهما منافيا لحصول الامكان الآخر لا جرم امتنع كون
الماهية محكوما عليها بالامكان والجواب عنه ان هذا مغالطة وذلك
لان الوجوب وجوبان وجوب متقدم على الوجود ووجوب متأخر عن
الوجود اما الوجوب المتقدم على الوجود فهو ان تكون الماهية مقتضية
للوجود فتكون ماهية مقتضية للوجود حالة متقدمة على وجوده وهذه الحالة
مسماة بالوجوب المتقدم على الوجود واما الوجوب المتأخر فهو ان الشيء
اذا صار موجودا كان وجوده منافيا لعدمه ومانعا عن عدمه وامتناع
العدم عبارة عن الوجوب وهذا الوجوب متفرع على الوجود ومتوقف
عليه فثبت ان الوجوب الاول متقدم على الوجود وان الوجوب الثاني
متأخر عن الوجود واذا عرفت هذا فنقول هذان الوجوبان غير متلازمين
لانه لا يبعد ان تكون حقيقة الشيء من حيث انها هي قابلة للعدم والوجود
الا انها متى وجدت كان وجودها منافيا للعدم واذا ثبت هذا
فنقول انا ادعينا نفي الوجوب بالمعنى الاول وانتم اثبتم الوجوب
بالمعنى الثاني ولا منافاة بين الامرين فهذه دقائق متى تنبه الانسان

لما يسهل عليه الخلاص عن كثير من الاغلاط ولكن ههنا نحو كلام في الملخص
في تقرير المقدمات التي هي المبادي قال الشيخ واحق البراهين باسم البرهان
ما كان الحد الاوسط سببا لوجود الاكبر في الاصغر كقولنا هذه الخشبة العلق خشبة
بها النار فكل خشبة تعلقت بها النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة والذي
بعكس هذا يسمى دليلا التفسير قال مولانا ره العلم بثبوت الاوسط
للاصغر يوجب حصول العلم بثبوت الاكبر للاصغر فالبرهان لا يكون برهانا
الا اذا كان كذلك ثم ان هذا على قسمين احدهما ان يقال كما ان
ثبوت الاوسط للاصغر في الذهن اوجب ثبوت الاكبر للاصغر في
الذهن فكذلك ثبوت الاوسط للاصغر في نفس الامر هو الموجب
لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر والثاني ما لا يكون كذلك اما القسم
الاول فهو اكمل البراهين لانه على هذا التقدير العلة الذهنية مطابقة
للعلة الخارجية ومثال ما ذكره الشيخ فان الاصغر هو الخشبة والاوسط
مماسة النار والاكبر هو الاحتراق فحصول هذا الاوسط لهذا الاصغر
هو العلة لحصول الاحتراق الذي هو الاكبر للخشبة التي هي الاصغر ثم
ههنا دقيقة وهي انه فرق بين ان يكون [illegible] الاوسط علة لوجود الاكبر
في نفسه وبين ان يقال الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر فانا لو فرضنا
ان الاوسط يكون معلولا لوجود الاكبر الا انه يكون علة لحصول ذلك
الاكبر الذي هو علة في الاصغر فههنا هذا البرهان يكون برهان اللم

لاجل

لاجل ان الاوسط وان كان معلولا لوجود الاكبر الا انه علة لحصول ذلك
ذلك الاكبر في الاصغر واما القسم الثاني وهو ان يكون الاوسط
علة لحصول الاكبر في الاصغر فهذا هو المسمى ببرهان الان كقولنا هذه
الخشبة محترقة وكل محترقة فقد مسته النار فان كونه محترقا ليس
علة لتعلق النار به بل معلولا له واذا عرفت هذين القسمين فنقول
القسم الاول اقوى من القسم الثاني وبيان هذه القوة من وجهين
الاول ان برهان اللم حصل فيه كون الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر
في الذهن وفي الخارج معا واما برهان الان فقد حصلت فيه هذه العلية في الذهن
لا في الخارج فلا جرم كان برهان اللم اقوى الثاني ان دلالة العلة
على المعلول اقوى من دلالة المعلول على العلة قال الشيخ البرهان
في العلوم انما يتالف من مقدمات ذاتية المحمولات اي محمولاتها امور
مقدمة لموضوعاتها كالحيوان للانسان او خاصة لها او لجنسها من
غير ان يعم جنسها كالاستقامة للخط والمساواة له والكريات في
البراهين اكثرها من الامور الذاتية بالمعنى الثاني في التفسير قال
اتفقوا على ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات والمطالب
والمبادي والمراد من المبادي المقدمات التي بها يبرهن على صحة
المطالب واتفقوا على ان محمولات المقدمات البرهانية يجب ان يكون
ذاتية الا انه يجب عليك ان تعرف ان الذاتي له تفسيران احدهما ان يكون

جزءا من الماهية وهو المراد من قولنا الذاتي هو المقوم والثاني المحمول الخارج
عن الماهية الذي يعرض لشيء لا لسبب امر اعم منه ولا لسبب امر اخص منه الذي
يعرض لشيء بسبب امر اعم منه فكقولنا الحيوان متحرك فان الحيوان انما استعد
لقبول صفة المتحركية لا لانه حيوان بل لانه جسم وكونه جسما اعم من كونه حيوانا
واما الذي يعرض للشيء بسبب امر اخص منه فكقولنا الحيوان ضاحك فان
الحيوان انما استعد لقبول الضحك لا لانه حيوان بل لانه انسان وكونه
انسانا اخص من كونه حيوانا اذا عرفت هذا فنقول المحمول الخارج الذي
يعرض للماهية بسبب امر اعم منه او بسبب امر اخص منه فهذا لا نسميه عرضا
ذاتيا فاما المحمول الخارجي الذي يعرض لشيء لا لسبب امر اعم منه ولا لسبب
امر اخص منه فهذا نسميه بالعرض الذاتي واعلم انه فرق بين ان نقال
هذا المحمول اعم من الموضوع وبين ان يقال هذا المحمول عرض لهذا الموضوع
بسبب امر اعم من ذلك الموضوع فالشرط في كون العرض ذاتيا
للموضوع ان لا يكون عروضه لذلك الموضوع بسبب امر اعم من ذلك
الموضوع فاما ان كان ذلك العرض اعم من ذلك الموضوع
فذلك مما لا باس به اذا عرفت هذا فنقول محمول المطلوب البرهاني
لا يجوز ان يكون ذاتيا بمعنى الذاتي المقوم لان محمول المطلوب
البرهاني لا بد وان يكون مشكوك الثبوت لموضوعه فثبت ان محمول
المطلوب البرهاني لا يمكن ان يكون ذاتيا بمعنى الذاتي المقوم بل يجب ان يكون

المحمول الذي يكون ذاتيا مقوما لا يكون مشكوك الثبوت لموضوعه ص

ذاتيا

ذاتيا بالتفسير الثاني ثم نقول وكل مطلوب فانه لا يمكن اثباته الا بمقدمتين
ولا يمكن ان يكون محمول كلتي المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم وذلك
لانه اذا كان الاكبر مقوما للاوسط وكان الاوسط مقوما للاصغر
كان الاكبر مقوما بالمقوم الاصغر ومقوم المقوم مقوم فيلزم ان يكون
الاكبر مقوما للاصغر فيلزم ان يكون محمول المطلوب البرهاني مقوما
لموضوعه وقد قلنا ان ذلك محال ولما بطل هذا القسم بقي القسمان
الباقيان وهو ان يكون المحمول في كلتي المقدمتين ذاتيا بمعنى الثاني او
يكون المحمول في احدى المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم وفي الثانية ذاتيا بمعنى
الثاني حتى يندفع المحذور المذكور بقي هنا بحث آخر متعلق بلفظ الكتاب
وهو ان الشيخ قال والكبريات في البراهين اكثرها من الامور الذاتية
بالمعنى الثاني ولقايل ان يقول ما السبب في ان خصص الشيخ هذه الاكثرية
بالكبرى دون الصغرى والجواب انا بينا فيما تقدم ان اقوى مقدمتي القياس
هو الكبرى فلو فرضنا كون الاكبر مقوما للاوسط وقد فرضنا كون الاوسط عرضا
ذاتيا للاصغر فهنا ان كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك الاصغر معلوما كان
العلم بثبوت ذلك الاكبر ايضا لذلك الاصغر معلوما وحينئذ يصير القياس لغوا
وان كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك الاصغر غير معلوم فحينئذ يكون المحتاج
الى اثباته بالقياس هو اثبات ذلك الاوسط لذلك الاصغر وحينئذ يصير
هذا الاوسط اكبرا ويصير الاكبر الاول لغوا فعلمنا انه متى كان الاكبر مقوما للاوسط

وكان الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر كان هذا القياس كاللغو واما اذا كان
الاكبر عرضا ذاتيا للاوسط وكان الاوسط مقوما للاصغر فههنا المعلوم
بالبديهة اضعف مقدمتي القياس وذلك لا يوجب ضرورة
النتيجة معلومة فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس صعبا فظهر
انه متى كان محمول احدى مقدمتي القياس عرضا ذاتيا فان الاولى
ان يكون هو المعنى في الكبرى لا في الصغرى قال الشيخ لكل علم برهاني
شيء هو موضوعه كالمقدار للهندسة ومبادي له مقدمات او حدود
وما كان من المبادي غير بين بنفسه فانه يجب ان يبين في علم آخر ومسائل
هي المطلوبات وربما صارت المطلوبات مقدمات لمطلوبات اخرى
قال مولانا رضه هذا الكلام فيه تشويش قليل الا ان الغرض منه معلوم
وذلك لانا قد ذكرنا ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات
والمبادي والمطالب اما الموضوع فهو الذي يبحث في ذلك العلم
عن اعراضه الذاتية وقد علمت ان العرض الذاتي ما هو ومثاله
المقدار للهندسة فان المقصود من علم الهندسة البحث عن الاعراض الذاتية
للمقدار واما المبادي فهي المقدمات التي بها يمكن اقامة البرهان
على المطالب وهذه المقدمات ما لم تكن مسلمة فانه لا يمكن اثبات المطلوب
بها وتلك المقدمات لا يمكن تسليمها الا بعد تصور موضوعاتها ومحمولاتها
ولا يحصل تصوراتها الا بذكر حدودها فالمبادي هي هذان القسمان

اصلها

احدها الحدود المعرفة لماهية موضوع العلم ولماهية موضوع المقدمات
وماهية محمولها والثاني تلك المقدمات فهذا هو المراد من قوله ومبادي
له مقدمات او حدود وتقرير الكلام ومبادي للعلم وهي اما مقدمات او
حدود ومعرفة لماهيات مفردات تلك المقدمات واما قوله وما كان من
المبادي غير بين لنفسه فمبين لعلم آخر فاعلم ان غرض الشيخ منه اجراء الكلام
على سبيل الاغلب واما على العموم الحقيقي فليس تصورات وذلك لان المبادي
اما ان يكون مبادي لجميع مسايل ذلك العلم واما ان يكون مبادي لبعض
مسائل ذلك العلم فاما الذي يكون مبدا لجميع مسايل ذلك العلم فان لم يكن
بينا بذاته فلا بد من تبيينه ولا يمكن ان يبين في ذلك العلم لانا لو فرضناه
مبدا لجميع مسايل ذلك العلم فلو فرضناه مع ذلك مسئلة من مسائل ذلك العلم
لزم كون الشيء الواحد مبدا لنفسه ومعرفا لنفسه وذلك محال فلم يبق
الا ان يبين في علم آخر ثم ذلك العلم الآخر اما ان يكون على لا يمكن اثباته
الا بهذا العلم او لا يكون كذلك والاول باطل والا وقع الدور لانا لما فرضنا هذا
المبدا مبدا لجميع هذا العلم وفرضنا هذا العلم مبدا لذلك العلم الآخر فلو فرضنا
ذلك العلم مبدا الاثبات هذا المبدا فيفتقر كل واحد منهما الى الآخر فيلزم
الدور وهو محال فثبت انه يمكن بيان مبدا هذا العلم الا في علم آخر لكن
ذلك العلم غني في ثبوته عن هذا العلم فحينئذ يكون ذلك العلم اعلى في رتبة
المعلومية من هذا العلم واما اذا كان المبدا لا لجميع مسائل ذلك العلم
بل لبعض مسائله فههنا لا يمتنع اثبات هذا المبدا او في ذلك العلم

بعينه بشرط ان لا يدور وذلك ههنا ان يكون لهذا العلم مبدا آخر
يفي ببعض مسائل ثم ان ذلك البعض من مسائله يفي باثبات هذا [illegible]
المبدا ثم ان هذا المبدا يفي باثبات مسائل اخرى غير الاول فبهذا الطريق
يمكن اثبات شي من مبادي علم في ذلك العلم بعينه واما قوله ومسائل
هي المطلوبات قال مولانا رحمه لما ذكرنا ان اجزاء العلوم البرهانية
ثلثة الموضوعات والمبادي والمطالب والشيخ ذكر بعض احوال
الموضوعات والمبادي لم يرد به هذا الكلام وهو الكلام في المطالب هي المسائل وذكر ان
تلك المطلوبات ربما صارت مقدمات لمطلوبات اخرى والامر كما قاله لانا
اذا ركبنا قياسا على انتاج مقدمة فاذا حصلت تلك النتيجة فربما جعلناها مقدمة
في انتاج مطلوب اخر ثم ههنا بحث لطيف وهو انه لا شك ان القضية التي يكون
نتيجة لقياس فقد يمكن في الاكثر جعلها مقدمة لقياس آخر الا انه هل يمكن
وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة في قياس آخر فان هذا الامكان اذا كان من
اللوازم فحينئذ يكون النتائج المترتبة بعضها على بعض غير متناهية ولا شك ان
المنتج علة للنتيجة بالذات والعلة متميزة عن المعلول بالذات فاذن ههنا
علل ومعلولات مترتبة بالذات لا اول لها ولا اخر لها وهذا ذلك محال
ويمكن ان يقال لها اوائل وهي البديهيات لكن لا آخر لها والبرهان انما قام
على انه يجب ان يكون للعلل والمعلولات علة اولى ليس قبلها شي اما لم يقم
على انه يجب ان يكون فيها معلول آخر ليس بعده شي قال الشيخ المطلب بهل

بعرف

معروف الوجود او العدم والمطلب بما معروف حال شرح الاسم فان كان الشيء
موجودا فطلب بالحقيقة حده او رسمه واحد من اجناس وفصول او اكثر
من اجناس وخواص والمطلب بالكيف يطلب حاله بالاى يطلب خاصة
التي يتميز بها وبلم علته قال مولانا رض ذكر الشيخ في ساير كتبه ان المطالب كثيرة الا
ان اصولها اربعة اثنان للتصور واثنان اخر للتصديق واما اللذان للتصور
فهو قولنا ما وقولنا اي اما مطلب ما فتارة يطلب به شرح الاسم وتارة يطلب به
شرح الحقيقة اما مطلب شرح الاسم فهو كما اذ سمع الانسان لفظا ولا يفهم
معناه فانه يقول ما هو ومراده ان يفسر له ما هو المراد في ذلك اللفظ واما
مطلب الحقيقة فهو كما اذا علم مثلا ان الملك شيء موجود في نفسه فنقول ما هو و
مراده ان يفسر علم التفصيل مجموع اجزاء ماهيته ثم ان الشيخ ذكر في هذا
المقام ان طلب الحقيقة اما ان يكون بالحد او بالرسم وذلك لان تعريف
الحقيقة اما ان يكون بالاجزاء المتقومة لها واما ان يكون بالامور الخارجة
عنها واما ان يكون بما يتركب من القسمين اما التعريف باجزاء الماهية
فاما ان يكون تعريفها بمجموع اجزائها وهو الحد التام او ببعض الاجزاء المساوية
لها في العموم والخصوص وهو الحد الناقص واما التعريف بالامور الخارجية
فهو الرسم الناقص واما التعريف بما يتركب من القسمين فهو الرسم التام واما
مطلب اي فالمراد منه طلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يساويه في امر من
الامور كما اذا قيل اي جواب هو فالمراد منه ان يبين له ما به يتميز ذلك
الحيوان عن ساير الاشياء المشاركة في كونه حيوانا فهذان المطلبان

معدان نحو التصور واما المطلب ان المعدان نحو التصديق فاحدها مطلب هل
وهو على قسمين احدها هل الشي موجود في نفسه او معدوم وهذا يسمى بالهل
البسيط والثاني هل الشي موصوف بالصفة الفلانية وهذا هو الهل المركب
واعلم ان ما الطالبة لشرح الاسم متقدم على هل البسيط فان الشي ما لم يتصور
معناه فلا يمكن ان يقال هل هو موجود او معدوم وما الطالبة للحقيقة
والماهية متاخرة عن الهل البسيط لان الشي ما لم يعلم انه موجود استحال
ان يقال ما حقيقته وما ماهيته فان المعدوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له
البتة واما مطلب لم فهو ايضا على وجهين وذلك لانه اما ان يطلب به
لمية الحكم الذهني او لمية الامر في نفسه مثال الاول ان يقال لم قلت ان الامر
كذلك فههنا ما لم يذكر السبب المؤثر فيه في نفس الامر فانه لا يخرج عن العهدة
ثم قال الشيخ في ساير كتبه وههنا مطالب اخر سوى هذه الاربعة وهي قولنا
اين ومتى وكيف وكم الا انها في الحقيقة راجعة الى مطلب هل المركب
واما في هذا الكتاب فانه ذكر مع هذه الاربعة مطلبا خامسا وهو مطلب
كيف وترك البواقي فان كان انما ترك البواقي لانها في الحقيقة
داخلة تحت مطلب هل المركب فمطلب كيف ايضا كذلك فلم ذكره وان كان
انما ذكر مطلب كيف لانه في الظاهر مطلب اخر مغاير لمطلب هل فلم ترك
مطالب كم واين ومتى فاما ذكر هذا المطلب وترك البواقي فالسبب فيه
غير معلوم والله تعالى اعلم فصل في طوبيقا وهو القياس الجدلي
قال الشيخ القياسات الجدلية مقدماتها هي الامور المشهورة الى

اخ

اخر الفصل قال مولانا رضه اعلم ان هذا الفصل مشتمل على مسائل المسئلة الاولى في تقسيم
القياس الى الاقسام الخمسة وهي البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر
ومن الناس من قرر هذا الحصر فقال القياس اما ان يكون مركبا من مقدمات
واجبة الثبوت وهو البرهان او من مقدمات اكثرية الثبوت وهو الجدل او من مقدمات
متساوية الثبوت وهو الخطابة او من مقدمات اقلية الثبوت وهو المغالط
او من مقدمات ممتنعة الثبوت وهو الشعر والشيخ زيف هذا التقسيم
في كتبه المطولة من وجوه ا ان القياس المركب من المشهورات او المسلمات
ولا شك انه جدلي ثم انه ليس من شرط المشهورات ان يكون اكثرية الصدق
بل قد يكون واجب الصدق حقا وقد يكون واجب الكذب باطلا فقد وجدنا
قياسا جدليا من غير ان يكون مقدماته اكثرية الصدق ب انه ان كان
كون القياس جدليا مشروطا بكون مقدماته اكثرية الصدق لما وجب على
الجدلي ان ينظر في كل مقدمة انها هل هي ارجح من المساوي الصدق
يسيرا او يحذر ان يكون صادقة في الكل ومعلوم ان ذلك مما يصعب اعتباره
ج ان الجدلي اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة فان كان جدليا
فقد فسد قولهم انه لا يكون جدليا الا اذا كانت مقدماته اكثرية الصدق
وان كان لم يكن جدليا وجب ان يكون هذه الصناعة صناعة مغايرة
للصنائع الخمس القياسية وذلك عندهم باطل فثبت ان الذي قالوه
باطل واذا ثبت فساد هذا التقسيم فنقول ان القياس قدر مشترك بين

الصنائع الخمس وامتياز كل واحد من هذه الخمس عن الآخر لكن بحسب صورة القياس بل بحسب مادته فانه ان كان
القياس مؤلفا من اليقينيات كان برهانا وان كان مؤلفا من المشهورات والمسلمات كان جدلا
وان كان مؤلفا من المظنونات من غير اعتبار كونها مشهورة او مسلمة كان خطابة وان كان مؤلفا
من مقدمات شبيهة بالحق مع انها لا تكون حقة او شبيهة بالمشهورة ولا تكون مشهورة كانت
سوفسطائية وان كانت مؤلفة من المخيلات كانت شعرية واعلم انا اذا قسمنا
القياس الى هذه الاقسام الخمسة بهذا الطريق لم يكن تقسيم القياس الى هذه
الانواع الخمسة تقسيما دائرا بين النفي والاثبات بل تقسيما بحسب الاستقراء والوجدان
المسئلة الثالثة في بيان ان القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات لم سمي
بالقياس الجدلي ولقائل ان يقول ان لفظ الجدل مشعر بالمنازعة والمني صحة
فان المتخاصمين اذا لم يكن بينهما مغايرة ومنازعة بل كانا متخاطبين على سبيل
فمع زيد الفائدة لم يحسن ان يقال انهما متجادلان فما المناسب في تسمية القياس
المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلي والمعقول المناسب فيه امور احدها ان
المشهورات قد لا تكون حقة وربما يعلم الخصم لكونها غير حقة فيتنازع فيها والثاني
ان كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورا فان من اراد ان يمنع
غيره من السفر ويبدل الاحوال قال في الثبات نبات وهذه كلمة محمودة مشهورة و ان اراد
ان يرغب في السفر والحركة قال في الحركة بركة وهذه الكلمة ايضا محمودة مشهورة ~~وان اراد ان يرغب~~
في السفر وجهات التغاير فثبت ان التمسك في اثبات مطلوب بالمشهورات
والمسلمات في معرض ان ينازع خصمه من هذه الجهات وحينئذ يصير محتاجا
الى ترجيح المشهور الذي تمسك به على المشهور الذي عارضه خصمه به وبهذا

الطريق

ينفتح ابواب المنازعات والمخاصمات فلما كان المعول في اثبات مطلوبه على المشهورات و
المسلمات لا ينفك في اكثر الامر عن هذه المنازعات والمخاصمات لا جرم سمي هذا النوع
من القياس بالجدل وهذا بخلاف البرهان فان المعول هناك على اليقينيات واليقينيات
لا مدافع فيها ولا معارض فلا جرم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة وبخلاف الخطابة
فان مدار الامر فيها على ان يصدق المستمع بكل ما يذكره الخطيب بقوله لما احسنت و اصبت
فان عدل عن هذا الطريق الى القيل والقال والمراء والجدال خرج فعله عن الخطابة جدلا
وبخلاف السوفسطائية فان فيها وراء المنازعة غرض اخر وهو القدرة على الاحتراز عن الغلط
او القدرة على ايقاع الغلط فثبت ان في تسمية القياس المولف من المشهورات و
المسلمات بالجدل تسمية موافقة للعلة المسئلة الثالثة في تحديد الجدل قال الشيخ
الغزالي في كتابه الذي صنفه في جدل الفقهاء الجدل منازعة تجري بين متعاوضين
لتحقيق حق او لابطال باطل قال مولانا رضه هذا التعريف مختل من وجوه الاول ان
المقصود من المعاوضة لما كان هو تحقيق الحق او ابطال الباطل فحصول المنازعة هناك
ممتنع وذلك لان الكلام الذي يذكره احدهما اما ان لا يصير مفهوما للسامع او يصير
مفهوما له فان لم يصر مفهوما له امتنع ان ينازعه فيه بل اقصى ما في الباب ان يقول ما
فهمت هذا الكلام فاذكره بطريق اخر ليحصل الفهم واما ان صار مفهوما فاما ان يقطع
فيه بالصحة او بالفساد او يتوقف في الامرين فان قطع بالصحة فلا نزاع وان قطع بالفساد
طولب ببيان الفساد فاذا ذكر الوجه فيه عاد التقسيم الاول وهو ان المستدل ان
لم يفهم لم ينازعه فيه بل طالبه بالتفهيم وان فهم فاما ان يقطع بالصحة او بالفساد
او يتوقف وبالجملة فاذا فرض ان زيدا وعمرا كان مطلوبهما طلب الحق فقط امتنع ان
يقع بينهما منازعة بل لا يخرج الحال عن احد امور ثلثة اما الاعتراف واما التفهيم واما
التوقف فثبت ان كون المعاوضة منازعة لا لاجل تحقيق الحق وابطال الباطل لكن فراده يقارنها حصول المنازعة

ليستعمل

ثالث في ان التحقيق الحق على ابطال الباطل لان الحكم على الباطل بانه باطل حكم حق فكان تقرير هذا الحكم
تحقيقا للحق فثبت ان تحقيق الحق مشتمل على ابطال الباطل الثالث ان الطبيب انما يكون طبيبا
لانه حصلت له ملكة المعالجة لا لكونه مشتغلا بالعلاج في الحال فكذلك المجادل انما يكون
مجادلا لانه حصلت له ملكة هذا العمل لا لاشتغاله بهذا العمل والدليل عليه انا لو فرضنا
ان يكون في غاية الحماقة والبعد عن الفهم لو سعا وصعا وسارع التعرض لتحقيق حق
او ابطال باطل وكانا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون الملكة فهناك قد
قد حصلت منازعة جرت بين سعا وصعا لغرض تحقيق حق وابطال باطل مع
احد الا يقول انهما مجادلان بل يقال هما احمقان فضوليان يذكران
كلمات فاسدة باطلة فثبت ان هذا التعريف مختل الرابع ان الجدلي قد يجادل
في تحسين الباطل وابطال الحق الا ترى الى قوله نعم ما يجادل في آيات الله الا
الذين كفروا فعلمنا انه ليس من شرط كونه جدليا ان يكون منازعته لاجل
تحقيق حق او لاجل ابطال باطل فثبت ان هذا التعريف مختل والصحيح
ان يقال الجدل ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجج من مقدمات
مشهورة او مسلمة لا حاجة سيحرطيه وانما قلنا محجة حتى يتناول القياس والاستقرا
واما ان مثل هذا الصناعة كيف سميت بالجدل فقد شرحناه واما الحكيم
الاول فقال الجدل تحصيل صناعة يمكن بها ان ما بالحجج على كل ما يوضع
مطلوبا من مقدمات ذائعة وان يكون اذا اجاب لم يوجد منا ما يناقض
به وضعا ثم قال والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات لغرض
من الاغراض على سبيل الارادة صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها ثم قال وليس
من شرط هذه الصناعة ان يكون القدرة المذكورة حاصلة ابدا بل بحسب الامكان في ...
الخطيب هو الذي يفيد الاقناع لا مطلقا بل بحسب الامكان والطبيب [هو] الذي يفيد [الصحة]

الصحة لا مطلقا بل بحسب ...

الامكان

الامكان فكذا ما هنا الجدلي هو الذي يقوى على الفعل المذكور لا مطلقا بل بحسب
الامكان في منافع الجدل اعلم ان تركيب القياسات عن المشهورات
او المسلمات فيه منافع بالذات ومنافع بالعرض اما التي بالذات فامور
آ وهو الفايده الكبرى ان مصالح الانسان في الدنيا والاخره لا تتم الا باعتقاد
راسخ في ثبوت المبدا او المعاد والاعتقاد الراسخ في ثبوت المبدا والمعاد
لا يتم الا باعتقاد ثبوت موجود واجب الوجود لذاته منزه عن الشبيه والضد
موصوف بصفات الجلال والاكرام وهذه العقايد ان لم تكن مشيدة بنوع
حجة ضعفت وتعرضت للزوال بادنى حال وان وقفناها على الاحاطة بالبراهين
اليقينية عجز الاكثرون عن تصورها والوقوف عليها فلم يبق الا ان نقررها
في قلوب الجمهور بدلايل مركبة من مقدمات مشهورة مقبولة مسلمة عند الجمهور ليصير
سماع امثال هذه الدلايل سببا لرسوخ تلك العقايد في القلوب فيحصل به نظام
المصالح للدنيا والاخره ويفوز كل احد بقدر ما يليق به من السعادتين
ب ان الجمهور اذا اعتقدوا هذه العقايد على سبيل التقليد وانتظمت مصالحهم
في الدنيا والاخره بسبب هذه العقايد فربما جاء صاحب البدعة والقى في قلوبهم
شبها مشوشة وكلمات واهية فاذا اقتدرنا على ازالة تلك الشبهات عن قلوب
عوام الخلق بقياس مركب من مقدمات محمودة او مسلمة كان ذلك نفعا عظيما
فالحاصل انا جعلنا هذه القياسات الجدلية في الوجه الاول موثرة في تحصيل العقايد
النافعة في عقول الاكثرين وجعلناها في الوجه الثاني دافعة للشبهات التي
تزيل العقايد الحقة التقليدية عن قلوب الاكثرين ج ان منكر الحق ربما بلغ
في الجهالة والضلالة الى حيث لا يبالي بانكار المشهورات الا انه لا يمكنه انكار

والمسلمات اما انه لا يمكنه انكار المشهورات والمسلمات فلان منكرها كالمنازع مع
اكثر اهل الدنيا وذلك مما يعرضه لانواع الاذى ... فلا جرم لا يمكنه انكار المشهورات
واما انه لا يمكنه انكار المسلمات فلان الاقدام على الانكار بعد الاقرار يعد عيبا
وعيبا ونقصانا والطبيعة السليمة لا تسمح ... ونراها فثبت ان انقياد الطبائع العامية
للقياسات المركبة من المشهورات والمسلمات فوق انقيادها للقياسات المركبة
من الاوليات د ان مبادي العلوم الجزئية لا بد وان توضع في اوائل تلك العلوم
حتى يتمكن طالب ذلك العلم من ان يتوصل بتركيب تلك المبادي الى معرفة المطالب
ثم ان تلك المبادي ان خلت عن الحجة بالكلية لم تمل الطبائع السليمة الى قبولها فلعل
الاسماع بها وان وقفنا قبولها على معرفة البراهين اليقينية كنا قد كلفنا المتعلم في
اول الامر بما لا طاقة له به فلم يبق الا ان تقرر تلك المبادي بقياسات جدلية مفيدة
الى ان يحدث قدرة على تحصيل البراهين اليقينية واما المنافع المطلوبة بالعرض من
هذا النوع من القياسات فامور ا ان هذه الصناعات تفيد القدرة على الزام
الخصم وغلبة المنازع ب ان الانسان قد يعجز عن تركيب قياس عن المقدمات
اليقينية وحينئذ يحتاج الى ان يركبه من المقدمات المشهورة ليسمح احد النقيضين ثم يركب قياسا
آخر ايضا من المشهورات لانتاج النقيض الثاني ثم لا يزال يرجح احد القياسين على الآخر
بعد ترجيحه وربما يخلص من تلك الترجيحات الى وجدان البرهان المفيد لليقين ج
ان الانسان متى تامل هذه الصناعة في صناعة البرهان من وجهين الاول ان هذه
القياسات الجدلية شديدة المناسبة والمشابهة بالقياسات البرهانية ومتمايزة عنها
بفروق دقيقة فاذا عرف الانسان في هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة صار في
ذلك من اعظم المعاونات على سهولة معرفة شرائط البرهان لان المتشابهين اذا عرف

الجدلية

بكيفية

كيفية امسار احد الجانبين عند الاخر اعان ذلك على معرفة امسار الجانب الاخر عن
الاول والثاني ان كسب المقدمات المشهورة واعدادها اعم من كسب المقدمات
البرهانية واعدادها اذ المشهور اعم من اليقينية فمن حصل عنده كسب المشهورات و
اعدادها امكنه كسب المقدمات البرهانية ايضا وذلك حين ما صدق في تصفح المشهورات
ليعرف ما منها برهاني وما منها غير برهاني ج ان هذا النوع من القياسات
احد الانواع الداخلة تحت جنس القياسات والصناعة انما تستكمل باستيفاء الكلام
في جميع الاقسام الممكنة فيه فهذا هو الكلام في منافع القياسات الجدلية المسئلة

يتكامل ص

الخامسة في تعريف صناعة الجدل على الوجه الذي كان موجودا في الزمان
القديم وترجيحه على القانون الموجود في هذا الزمان اعلم ان مدار امر الجدل
على السائل والمجيب الا انه كان ما يراد في الزمان القديم بالسائل والمجيب غير ما
يراد بهما في هذا الزمان وذلك لان في عرف هذا الزمان السائل هو الذي
يبتدي ويسئل غيره عن مذهبه في مسئلة معينة فاذا اجاب ذلك الغير وبين ما هو
مذهبه كان مجيبا وكان الاول سائلا ثم ان المجيب يعرض دليل نفسه ويكون السائل ساكتا
فاذا تمم المستدل كلامه جاء السائل وعارض ذلك الدليل بوجوه من الدلائل ثم
يشرع في قدحه مقدمات ذلك الدليل الذي ذكره المستدل بوجوه مشهورة
مالوفة فهذا هو السائل والمجيب في عرف هذا الزمان واما في الزمان القديم فما كان
الامر كذلك بل الرجل اذا عرف ان له مذهبا مشهورا في مسئلة وكان يحبه
انسان اخر ويسلم منه مقدمات كثيرة غير متناسبة كل واحد منها وحدها فاذا
استوفاها عمد اليها وركبها تركيبا ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب فصير ذلك المجيب ملجأ
بل ربما لا يجد الى دفع ذلك الالزام سبيلا فعلى هذا الوجه كان يجري مناظراتهم

واعلم ان المناظره على هذا الوجه اكثر فائده وادل على قوه الخاطر من المناظره
التي عليها عرف هذا الزمان ويدل على هذا الترجيح وجوه الاول ان هذا السائل
لا يمكنه تسليم كل واحده من المقدمات الا اذا كان ماهرا في امرين احدهما ان
يكون ماهرا في تمييز كل مقدمه عن غيرها واقفا على ما به ينفصل كل واحد من تلك
المقدمات عن غيرها والثاني ان يكون ماهرا في تركيب القياسات عن المقدمات
وبالجمله فلا بد وان يكون جمله المقدمات النافعه له والضاره حاضره في خياله
وان يكون شديد القدره على تركيب القياس كيف شاء واراد واما المجيب
فلا بد وان يكون محيطا بجميع مسائل ذلك العلم حتى اذا سئل عن مقدمه علم انه اذا
سلمها ففي اي مسئله تضره تسليمها وفي اي مسئله تنفعه منعها ومعلوم ان مثل
هذا السؤال والجواب لا يتاتى الا من الماهر في الصناعه المحيط بجميع اجزائها ولوازمها
اللزومية والبعيده اما مناظرات اهل هذا الزمان فالمجيب يقرا دليلا مع انه انما
يعلم ان دليله من كم مقدمه تركب والسائل ما لم يسمع ذلك الدليل فانه لا يقف
على الموضع الذي يضره والموضع الذي ينفعه فكان ذلك دليلا على غايه ضعف
هذا المحب وهذا السائل في تلك الصناعه الثاني في الترجيح ان الالزام والالتزام
يحصلان على القانون المتقدم في زمان قصير لان المحب اذا سمع مقدمه فان لم يسلم
الطرف النافع للسائل بقي السائل ساكتا وان سلم الطرف النافع له فحينئذ يركب
السائل قياسا من تلك المسلمات ينتج ابطال مذهب المحب ويصير المحب منقطعا في
الحال فظهر ان المناظره على هذا الوجه سريعه الافضاء الى القطع لاحد الخصمين فاما عرف
هذا الزمان فالمجيب يقرا دليله بتمامه فاذا سمع السائل ذلك عرف ان موضع
الالزام انما جاءه من المقدمه الفلانيه فحينئذ يمنع تلك المقدمه فيحتاج المحب مره اخرى

الى ان

الی ان یذکر قیاسا علی صحة تلک المقدمة وحینئذ یعلم السامع ان موضع الالزام
باهنا ایضا ای مقدمة [illegible] الطریق بطول الکلام ویعظم الخصام ولا یکاد
یظهر توجه الالزام والا [illegible] واحد منهما فی الترجیح ان المستدل اذا
قرر دلیل نفسه وذلک الدلیل له مقدمات کثیرة فهو لا یدری انها مسلمة او ممنوعة
وکان ما اعترض علیها فاسدا الا ان یقدر ان یمنع الخصم تلک المقدمات لم یحصل
غرض المستدل اما علی عادة القدماء فالسائل یسلم اولا تلک المقدمات فان
منعها الخصم سکت ولم یبن علیها غرضا وان سلمها فحینئذ یبنی علیها غرضه وبهذا
التقدیر لا یضر شیء من اتمامها ضیاعا عبثا فثبت ان عرف القدماء فی المناظرات
اکمل من عرف هذا الزمان المسئلة السادسة لما بینا ان الجدلی انما یرکب
قیاسه عن المشهورات وجب علینا ان نبحث عن احوال هذه المشهورات وشرائطها
وهی کثیرة الا انا نذکر بعضها فی هذا المختصر فالاول ان تلک المشهورات لا بد
وان یکون انتاجها للمطلوب بحیث یفی المجلس الواحد ببیانه حتی یحصل اما
الاقناع واما الغلبة فان لم یکن کذلک بل کان اتمامها بمخاطبات لا یحصل المقصود
منها الا فی مجلس واکثر لم یحصل بهذه المخاطبة جدلیة بل الاولی جعلها تعلیمیة لان
المقصود اذا کان هو الاقناع والغلبة فهما مقصودان حسنان وتوقفهما علی الامور
الکثیرة لا یتم الا بالایام والمجالس یکون عبثا الثانی یجب علی الجدلی ان یجمع
من المشهورات ویحفظها ویحفظ اضدادها ونقایضها فان الاغلب ان ضد
المشهور یکون شنیعا وینتفع به فی مواضع الخلف فی الجدل الثالث المشهور قد یکون
مشهورا جدا وقد یکون قریبا من المشهور ولکنه لا یتاکد الا اذا تاید بمثال ومنه
ما لا یکون مشهورا ولا مقاربا منه الا انه اذا خطر بالبال حمده الذهن حمدا راسخا

فی اول الوهله والسبب فیه مناسبات من هذا الشیٔ و بین المحمودات الحقیقیه الرابع
المحمودات قد یکون محمودات بحسب جمهور الخلق کقولنا الظلم قبیح والعدل حسن وقد یکون
بحسب طائفه عظیمه کقولنا مساعده الاله واجبه وقد یکون بحسب طائفه طائفه
مثل ان آراء انواط محموده فی الطب و آراء فیثاغورس محموده فی الموسیقی
الخامس اذا جمع الجدلی المقدمات المشهوره فلا بد له من رعایه امرین التعلیل للحفظ
والتکثیر للاستعمال اما التعلیل وهو ان یجتهد فی ان یدخل المقدمات الکثیره تحت
المقدمه الواحده فان هذا اسهل علی الحفظ مثل انه اذا جمع احکاما للمتضایفات
واحکاما اخری للمتضادات فلیجتهد ان یجعلها حکما واحدا عاما تحت المتقابلات
فیکون عنده بدل قوله المتضادات کذا هو ان قوله المتقابلات کذا واما
التکثیر فهو انه اذا اراد استعمال تلک المقدمه فی مادہ خاص فالاولی ان لا یذکرها
الا علی سبیل الجزئیه فاذا کان عنده حکم فی المتقابلات فصل ذلک الی الاضداد
الجزئیه فقال مثلا العلم بالحار والبارد واحد وانما اوجبنا هذا الذی ذکرناه لوجوه
الاول ان القضیه کلما کانت اشد کلیه کانت اشد استعداد القبول النقض
لان کل ما یرد نقضا علی الجزئی فهو لا محاله وارد علی الکلی وقد یرد نقوض کثیره
علی الکلی لا یمکن ورودها علی الجزئی مثاله قول القائل ان کان الضد موجودا
فی شیٔ فضده موجود فی ضد ذلک المحل فهذه مقدمه مشهوره لکنه یسهل
نقضها فان الساض موجود فی الجسم وضد الساض غیر موجود فی ضد الجسم واما
اذا جعلنا تلک المقدمه جزئیه فقلنا ان کان الاحسان الی الاصدقاء حسنا
فالاساءه الی الاعداء حسنه فذلک النقض المذکور لا یتوجه علی هذه المقدمات
لان للقائل ان یقول انا ما ذکرت تلک الدعوی فی جمیع الاضداد حتی یتوجه علی ذلک

الی المتضادات واذا کان عنده
حکم فی المتضادات فصل ذلک الی
المتضادات واذا کان عنده حکم فی
المتضادات فصل ذلک صح

النقض

النقص وانما ذكر ... في هذه الصورة على الخصوص فلما وجه النقض فيثبت ان
ذكر المقدمة الجزئية في القياسات الجدلية اقرب الى الجزم الوجه الثاني في بيان ان
المقدمة الجدلية كلما كانت ... جزئية كانت اقرب الى القبول وذلك
لان العوام الفهم بالمحسوسات اشد المشاكلة من الجزئيات ومن المحسوسات
اشد من المشاكلة من الكليات ومن المحسوسات ولهذا السبب كان وقوف
الطبائع العامية على الجزئيات اكمل واذا كان حصول تصور الامور الجزئية
اسهل عليهم من تصور الامور الكلية كان حصول التصديق بها ايضا اسهل
فاما اذا صارت القضية كلية محضة صارت عقلية محضة فيعسر تلك التصورات
عليهم فلا جرم يعسر التصديق بها عليهم البحث السادس في هذه المشهورات
ان يقول هذه المشهورات على اقسام كثيرة فمنها ما يكون السبب في شهرتها تعلق
المصلحة العامة بها كقولهم العدل حسن والظلم قبيح ومنها ما يحمل عليه الحياء
والخجل والرحمة والقسوة ومنها شدة المشابهة بينها وبين القضايا الحقة
في ذواتها وان كانت تكون متباينة لتلك القضايا الحقة بفروق دقيقة
لا يقف عليها افهام العوام فيظنون انه لا فرق بينها وبين تلك المقدمات
الحقة فلا جرم يعترفون بها فاذا نبههم منبه على تلك الفروق الدقيقة فحينئذ
تزول عن قلوبهم تلك التصديقات ولنكتف من اصول القياسات
الحدلية بهذا القدر ولنرجع الى تفسير المتن المسألة السابعة في تعريف
هذا الكتاب قال الشيخ القياسات الجدلية مقدماتها هي الامور المشهورة التي
يراها الجمهور وارباب الصنائع قال رضي الله عنه هذا الكلام فيه بحثان الاول
ان القياس الجدلي ما هو فقال انه قياس مركب من مقدمات مشهورة التامة

ط
تنبيه منبه
متن

ان اقسام المشهور كم هي فقال المشهور قد يكون مشهورا عند الجمهور وقد يكون مشهورا عند طائفة معينة وكل ذلك قد لحصناه ثم قال فربما كانت اولية وربما كانت غير اولية ويكون محتاجة الى الحس وربما لم يكن صادقة ومعناه ان المشهور قد يكون صادقا مذهبي الصدق وقد يكون صادقا غير بائي الصدق وقد يكون كاذبا الا انه متى كان مقبولا عند الناس معتقدا فيه كونه صادقا فهو مشهور ثم قال وانما يدخل في الجدل لا من حيث هي صادقة او كاذبة او اولية او غير اولية بل من حيث هي مشهورة ومعناه انه لما بين ان المشهور قد يكون صادقا مذهبي الصدق وقد يكون صادقا غير بائي الصدق وقد يكون كاذبا بين انه انما يستعمل في الجدل من حيث انه مشهور لا من حيث انه مذهبي الصدق او بائي الصدق او كاذب ثم قال هو كقولهم الكذب قبيح والعرض منه ذكر مثال المشهور ثم قال واما السائل من الجدليين فله ان يستعمل المقدمات المسلمة من المجيب وان لم يكن مشهورة فمعناه ان المجيب الجدلي انما يركب قياسه من مقدمات يسلمها من المجيب سواء كانت مشهورة او غير مشهورة فيعول المجيب على المشهورات ويعول السائل على المسلمات ثم قال والمشهورات التي ليست باولية وانما تصير عند الجمهور كالاوليات بسبب التمرن والاعتياد فاعلم ان هذا منه اشارة الى ان هذه المشهورات قد تبلغ في القوة والتاكد الى ان تصير مساوية للاوليات في القوة وان سبب هذه القوة والتاكد هو التمرن والاعتياد ثم ما ذكر يجري مجرى الدليل على ان هذه القوة انما حصلت بسبب التمرن والاعتياد فقال حتى لو توهم الانسان نفسه خلق في الخلقة الاولى عاقلا كما هو وشكك نفسه فيها امكنه ان يشكك فيه

عن المشهورات والسائل الجدلي انما يركب قياسه

المشهورة

وان لا

وان لا شک فی الاولیات فمعناه ان الدلیل علی ان هذه القوة فی المشهورات
انما کان بسبب الاعتیاد لان الانسان اذا فرض نفسه کانه خلق الان وما
مارس الفا ولا شاهد قوما ثم انه عند هذا الفرض یعرض علی نفسه ان الظلم ٢
قبیح ام لا ویعرض ایضا علی نفسه ان الواحد هل هو نصف الاثنین ام لا وجد نفسه
عند هذا الفرض شاکة فی القضیة الاولی وقاطعة فی الثانیة فدل ذلک
علی ان الجزم الحاصل فی القضیة الاولی انما حصل بسبب الالف والعادة واعلم
ان هذا هو الذی عول علیه الشیخ فی الفرق بین البدیهیات وبین المشهورات ح م الاولیات
وقد ذکرناه فی کتاب البرهان واوردنا علیه الاسولة الکثیرة فصل فی
سوفسطیقا اعلم ان المقدمات اذا کانت حقة ثم انها رکبت ترکیبا
منتجا صوابا وجب ان یکون النتیجة اللازمة عنها حقة لامتناع ان یکون الحق مستلزما
للباطل وحینئذ یقول ان کان هذا القیاس صحیحا فی مادته صحیحا فی صورته فالنتیجة
حقة لکن النتیجة لیست حقة فوجب ان یکون ذلک الخلل اما فی المقدمات او فی
الترکیب فثبت ان الغلط منحصر فی هذین الامرین فلهذا السبب قال القیاسات
المغالطة مقدماتها مقدمات مشبهة او قیاساتها قیاسات مشبهة فیعنی
بکون المقدمات مشبهة ان یکون المقدمات باطلة ویعنی بکون القیاسات مشبهة
کون الترکیب باطلا ثم انه بعد ذلک تکلم فی السبب الذی لاجله یظن کون
المقدمة الباطلة کونها حقة وذلک لان بدیهة العقل لا تحکم بالباطل ابتداء
بل ما لم یحصل بین تلک المقدمة الباطلة وبین تلک المقدمة الحقة مشابهة فی امر
فان العقل لا یحکم بذلک الباطل ثم ان تلک المشابهة اما ان یکون فی اللفظ
او فی المعنی او فیهما فلهذا السبب قال والمقدمات المشبهة هی التی تشبه الحق

لاجل مشاركة في الاسم او مشاركة في المعنى واعلم ان الغلط في المعنى تقع على
وجوه احدها ان الشيئين اذا اشتركا من بعض الوجوه ظن انهما اشتركا من كل
الوجوه وهذا غلط فاحش والبه اشار المعري في قوله قد يبعد
الشيء عن شيء يشاكله ان السماء نظير الماء في الزرق وهذا القسم هو المراد
من قول الشيخ هاهنا او مشاركة في صفة من الصفات العامة وثانيها ان يكون
الحكم بحيث لا يصدق الا مع شرط خاص فيظن ان ذلك الحكم يبقى عند فوات
ذلك الشرط وتلك الشرائط هي الامور المعدودة في باب التناقض وهي
القوة والفعل والجزء والكل والاضافة والزمان والمكان وهذه الشرائط
امور متى روعيت تميزت القضية الحقة عن القضية الباطلة المشبهة بذلك الحق
وثالثها حكم الوهم في غير المحسوسات يكون باطلا وتقريره ان حكم الوهم اما ان
يكون في المحسوسات او في غيرها اما في المحسوسات فهو حق واما في غير المحسوسات
فهو باطل كحكم الوهم بان كل موجود فهو في الجهة حكم باطل ثم قال الشيخ وتكاد
تشبه الاوليات كحكم من حكم انه لا وجود لشيء في داخل العالم ولا في خارجه
واعلم ان المراد منه ان حكم الوهم ان كان باطلا فانه يقرب ان يكون في
القوة مثل قوة الاوليات وقد ذكرنا هذا في باب البرهان ودللنا على
فساده ولما تكلم في الاغلاط الحاصلة بسبب فساد المقدمات شرع بعد ذلك
في الاغلاط الحاصلة بسبب فساد تركيب القياس فقال واما القياسات
المشبهة فهي التي تفقد الشرائط المذكورة في المنتجات ثم نبه على كيفية الاحتراز
عن هذا النوع من الغلط فقال طريقه ان يحضر الانسان في ذهنه ما هيه الاصغر
والاوسط والاكبر مجردة عن الالفاظ بل معاني صريحة حتى يبقى مصونا عن الغلط

صريحة

لبيس حم

الواقع

الواقع بسبب اشتراك الاسم ثم ركبهما ركبا صحيحا منتجاً وان تحرز عن ان
تقيم المهمل مقام الكلي فصل في ذكر طور رابع وهو الخطابه قال الشيخ القياسات
الخطابيه تكون مواده من مقدمات مقبوله او مظنونه او مشهوره في اول ما
يسمع غير حقيقيه مثال المقبوله قولنا النبيذ المطبوخ يحل شربه فهذه المقدمه مقبوله
من ابي حنيفة ومثال المشهوره في بادي الراي في قولك فلان الظالم اخوك
والاخ ينصر فهذا ينصر وان كان ظالما فان هذا اول ما يسمع يظن انه مشهور
لكنه بالحقيقه ليس بمشهور بل المشهور ان الظالم لا ينصر وان كان اخا
التفسير قال رضي الله عنه قد عرف ان هذه الاقسام الخمسه انما
تميز بعضها عن بعض بسبب الماده لا بسبب الصوره فالبرهان هو
القياس المولف من اليقينيات والجدل هو القياس المولف من المشهورات
او المسلمات والمغالطه هي القياس المولف من المقدمات الباطله التي تكون
شبيهه بالحق واما الخطابيه فهي القياس المركب اما من المقبولات او
المظنونات او المشهورات في بادي الراي وامثله هذه الاقسام هي التي
ذكرها الشيخ ثم قال ومنفعه القياس الخطابي في الامور المدنيه هي المنع و
التحريض والشكايه والاعتذار والمدح والذم وتكبير الامور وتصغيرها
التفسير قال رضي الله عنه منفعه الخطابه هي الاقناع ثم هذا الاقناع
اما ان يحاول تحصيله فيما يتعلق بالعقايد او فيما يتعلق بالاعمال اما الاول فكما
يستعان في الدعوه الى العقايد الالهيه بالاقوال الخطابيه واما الثانيه فهو على
اقسام ثلثه الامور المشوريه والامور المشاجريه والامور المنافريه اما
المشاوريه فغايتها اذا في جلب نافع او منع عن ضار ويكون زمانها المستقبل

المظنونه باعتبار فلان يطوف بالليل
ومن يطوف بالليل فهو سارق
مثال ع

واليه الاشارة بقول الشيخ هي المنع والتحريض واما المشاجرية فغايتها شكاية
او اعتذار عن ظلم او تعذر ويكون زمانه الماضي واليه الاشارة بقوله والشكاية
والاعتذار واما المنافرية فغايتها مدح او ذم ويكون بفضيلة او نقيصة ويكون
زمانه الحال الحاضر وغير ذلك لا يختص بزمان دون زمان واليه الاشارة
بقول الشيخ والمدح والذم وتكبير الامور وتصغيرها ولنختم هذا الفصل بمسئلة
وهي ان الناس اختلفوا في ان الخطابة اشرف ام الجدل والمختار ان الخطابة اشرف
والدليل عليه ان الجدل لا يفيد الاقناع لا للخواص ولا للعوام والخطابة تفيد الاقناع
للعوام فوجب ان يكون الخطابة اشرف من الجدل اما ان الجدل لا يفيد الاقناع
للخواص فظاهر واما انه لا يفيد الاقناع للعوام فيدل عليه امور احدها ان الاقيسة
الجدلية دقيقة لا يصل اليها افهام العوام وثانيها ان العامي اذا صار ملزما
بقياس جدلي وعجز عن الجواب حمل ذلك على جهله بالجواب لا على قوة ذلك
الكلام ومع هذا الاعتقاد لا يفيده القياس الجدلي اقناعا وثالثها ان الجدل
جار مجرى الخصومة والقهر واذا اعتقد الانسان في غيره انه يحاول قهره و
اظهار عجزه فذلك مما يحمله على بغضه وعدم الانقياد له وذلك يدل على
ان القياس الجدلي لا يحمل السامع الا على المنازعة والمعاندة فثبت ان القياس
الجدلي لا يفيد اليقين للخواص ولا الاقناع للعوام وانما الصناعة المفيدة للاول
هي البرهان والخطابة اما البرهان فيفيد اليقين للخواص واما الخطابة فتفيد الاقناع
للعوام ولهذا قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي بالبرهان والموعظة
الحسنة اي بالخطابة وجادلهم بالتي هي احسن فاخر الجدل عن هاتين الصناعتين لان
ذينك مصروفان الى الفائدة والجدل مصروف الى المقاومة والاولان لافادة

ماسبق

لا يحصل لها تمام لسبب بعد ان العقايد الحقة قال الشيخ لكن البدن هو الشاغل
عن الاحساس بالم ... نقد ... بالم وجود مضاد الحق مثل ما يحدث من الالم بذوق مضاد
الحلو فاذا زال البدن اشتدت لذة الواجد وعظم الم الفاقد اشتدادا ا
... قياس الى حال البداد بحلو او تالم به قال المفسر السوال الذي ذكره في
اللذة العقلية اعاده في الالم العقلي وهو انه ان كان فقد معرفة الله تعالى
او حصول العقايد الباطلة يوجب هذا الالم الشديد فلم لا يجد صاحب العقايد
الباطلة هذا الالم فاجاب عنه ايضا بذلك الجواب وهو ان المقتضي للالم
قائم الا انه لم يحصل الالم كان اشتغال النفس بتدبير البدن عايق عن
الاحساس بذلك ... بتقرير عين ما تقدم في ذلك الموضع المسئلة الرابعة
في ضبط المعرفة التي بكمل السعادة الانسانية وهي اخر الكتاب قال الشيخ
والسعادة هي الانقطاع بالجملة من ملاحظة هذه الخسايس ووقف النظر على جلال
الحق الاول ومطالعته مطالعة عقلية والاطلاع على ان الكل من قبله لتكون صورة
الكل مصورة في النفس الناطقة يلحظها وهي مشاهدة ذات الاحد الحق من غير
فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية والحق ولي تسهيل سبيلنا اليها انه سميع مجيب
قال المفسر الانسان يشارك النبات والحيوان باكله وشربه ووقاعه ويشارك
سائر الحيوانات بشهوته وغضبه وحبه للاستعلاء ويمتاز عنهما بما سرها في كونها
عارفا بحقايق الاشيا محيطا بها مطلعا عليها وبداية العقول السليمة شاهدة بان
الانسان اشرف من الجماد والنبات والحيوان فاذا كان هو اشرف
من غيره بكونه انسانا وهو انما كان انسانا بهذه المعرفة وجب ان يكون بهذا
المعرفان اشرف مما عداه واذا عرفت هذا فنقول اما معرفة هذه الجسمانيات

على سبيل الحرى فحسبه لان احوال هذه الجسمانيات زائلة ومتى كانت زائلة كان
العلم بها زائلا والكمال الذى يكون على شرف الزوال يكون خسيسا وايضا
شرف العلم بشرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف
والحق سبحانه وتعالى اشرف المعلومات فيكون معرفته اشرف المعارف
الا ان هذه المعارف الالهية انما تقوى عند خلو النفس عن الالتفات الى
الى ما سواها فاما اذا التفت الى ما سواها تضعف تلك المعارف الالهية
فى الجلاء والاشراق واللمعان وهذه احوال لا سبيل الى الوصول اليها الا بالتجربة
والامتحان واذا عرفت ذلك ثبت ان اول مراتب السعادة الانسانية
الانقطاع بالجملة من ملاحظة هذه الخسائس واما اخر مراتب هذه السعادة و
غايتها فهو وقف النظر على جلال الحق الاول ومطالعته مطالعة عقلية مبراة عن
امتزاج احكام الوهم والخيال والمراد من قوله وقف النظر على جلال الحق الاول
هو انه ثبت ان عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه حقيقة الحق سبحانه بل لا معلوم
عندهم من الحق الا السلوب والاضافات اما السلوب فالنهاية الاشارة
بالجلال واما الاضافات فالنهاية الاشارة بقوله الاطلاع على ان الكل من قبله
وعند هذا فالنفس تصير سعيدة كاملة قدسية الجوهر نورانية العنصر بسبب عرفانه
هذا الجلال والاكرام ونعم ما فعل ههنا حيث قدم معرفة الجلال على معرفة الاكرام
ليكون ذلك مطابقا للمشار اليه فى الكتاب الكريم حيث قال تبارك اسم ربك
ذى الجلال والاكرام ثم انه لما بين ان العلم الذى يوجب السعادة هو علم العبد
بان الحق سبحانه ذو الجلال والاكرام بين الوجه فى كون هذا العلم موجبا لهذه
السعادة فقال لكون صورة الكل متصورة فى النفس الناطقة بلحظها وهى

مشاهده

مشاهدة ذات الحق سبحانه من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية وهذه
كلمات شريفة ومعانيها ظاهرة ولما ذكر ذلك ختم الكلام بقوله والحق ولي
تسهيل سبيلنا اليها انه سميع مجيب واولى ان نختم هذا الكتاب بدعاء مأثور
عن بعض الصالحين وهو ذو النون المصري رحمه الله الهي سري لديك مكشوف
وانا اليك ملهوف اذا اوحشني الذنب آنسني ذكرك علما بان ازمة الامور بيدك
وان مصدرها عن قضائك وقدرك الهي من اولى بالذل والتقصير مني وقد
خلقتني ضعيفا ومن اولى بالعفو منك وعلمك في سابق امرك بي محيط اطعتك
باذنك والمنة لك علي وعصيتك بعلمك والحجة لك علي فاسئلك
بوجوب رحمتك وانقطاع حجتي وفقري اليك وغناك عني ان تغفر لي
خطيئتي يوم الدين وان لا تجعلني من الهالكين
يا اكرم الاكرمين وارحم الراحمين والصلوة
على سيد المرسلين وعلى جميع انبيائه
ورسله اجمعين تم
الكتاب وحسبنا الله
ونعم المعين

